المغني

في أبواب التوحيد والعدل

إملاء

القاضي أبي الحسن عبد الجبار

الأسدآبادي

المتوفى سنة ٤١٥ هجرية

اللطف

المغني

في أبواب التوحيد والعدل

إملاء

القاضي أبي الحسن عبد الجبار

الأسدآبادي

المتوفى سنة ٤١٥ هجرية

اللطف

حققه
دكتور أبو العلاء عفيفي

راجعه
دكتور ابراهيم مدكور

إشراف
دكتور طه حسين

أبـو سلـوم المعتـــزلي

فهرس

الجـــزء الثالث عشر من كتاب المغنى

فى أبواب التوحيد والعدل

(اللطف)

الصفحة

فصل فى الكلام فى اللطف ومقدمة فى هذا الكتاب ٣

« « ذكر الخلاف فى هذا الباب ٤

« « « حقيقــة اللطف ومعناه ٩

« « معنى وصف اللطف بأنه توفيق ١٢

« « معنى وصف اللطف بأنه عصمة ١٥

« « وصف معنى اللطف بأنه إزاحة لعلة المكلف ١٩

« « معنى وصف اللطف بأنه صلاح ، ومصلحة ، واستصلاح ، وأصلح ، وما يتصل بذلك ٢٠

فصل فى وصـف اللطف فى القبيح بأنه مفسـدة ، واسـتفساد ، وما يتصـل بذلك ٢٣

فصل فى أن اللطف قـد يصح فى النوافل كصحته فى الواجبات ، وما يتصل بذلك ٢٦

فصل فى أنواع اللطف ، وما يتفق فيه ، ويختلف ، وما يكون من فعله تعالى ، ومفارقته لما يكون من فعل غيره ٢٧

فصل فيما يجوز دخول البدل فيه من الألطاف ، وما لا يجوز ذلك فيه ... ٣٢

الصفحة

فصل فى بيان ما يصح أن يدخل تحت التعبد من اللطف والمفسدة ، وما لا يصح فيه ذلك ، وما يتصل به ٤٦

فصل فى أنه يحسن تكليف من لا لطف له ، وما يتصل بذلك ٦٤

» » بيان حال المكلف إذا كان لطفه ما لا يجوز من القديم تعالى أن يفعله ٦٧

فصل فى أن اللطف لا يكون جهة فى حسن التكليف وإن أوجبه التكليف ٧٠

فصل فى أن اللطف لا يجوز أن يكون جهة للطاعة الواقعة من المكلف ٧٢

» » أن المكلف لو لم يفعل اللطف ، ما الذى كان يستحقه المكلف؟ ٧٤

» » أن اللطف لا يكون لطفا فى الشىء فى حال وجوده ٨٠

» » القدر الذى يجب أن يتقدم اللطف ، وما لا يجب ، وما يجوز ، وما لا يجوز ، وما يتصل بذلك ٨٢

فصل فى هل يصح فيما لا يدرك أن يساوى المدرك فى كونه لطفا أم لا ، وما يتصل بذلك ٩٠

فصل فى ذكر من يجوز عليه اللطف ومن لا يجوز ذلك عليه ٩٣

» » » ما عدّ لطفا وليس هو منه ، وما يعدّ خارجا عنه وهو منه ، وما يتصل بذلك ٩٥

فصل فى ذكر الدلالة على وجوب اللطف وفى قبح المفسدة ، وما يتصل بذلك ١١٦

فصل ١٥٣

» فى ذكر الفعل إذا كان لطفا فى الإيمان على وجه دون وجه : هل يجب أم لا ؟ وما يتصل بذلك ١٧١

الصفحة

فصل فى ذكر الدلالة من جهة السمع على ما نقوله فى اللطف ١٩٠
« « ما أورده أصحاب اللطف من الشبه، وبيان الجواب عنها ٢٠٠
الكلام فى الآلام، وما يتصل بذلك وذكر جملة من الخلاف فى هذا الباب ٢٢٦
فصل فى إثبات الآلام ٢٢٩
« « أن العباد يقدرون على الآلام ٢٧١
« « بيان ما يولد الألم من الأسباب ٢٧٢
« « أنها قد تحدث من فعله تعالى متولدا ومبتدأ ٢٧٦
« « طريق التفرقة بين ما يفعله تعالى من الآلام وبين ما يفعله العبد ٢٧٧
« « أن الألم لا يقبح من حيث كان ألما على ما يحكى عن الثنوية ٢٧٩
« « « « « لأنه ضرر، وما يتصل بذلك ٢٩٣
« « بيان حقيقة الظلم ٢٩٨
« « أن من حق الظلم أن يكون قبيحا ٣٠١
« « الظلم يقبح لأنه ظلم، لا لغير ذلك من أوصافه ٣٠٨
« « الضرر قد يقبح لأنه عبث وإن لم يكن ظلما ٣١٢
« « « « يحسن عند كل وجه يخرج به عن أن يكون ظلما أو عبثا ٣١٦
« « « « قد يحسن للنفع ٣١٨
« « بيان حال النفع الذى يحسن لأجله تحمل المضرة ٣٣١
« « أن الألم قد يحسن لدفع ضرر أعظم منه ٣٣٥
« « بيان حال الضرر المدفوع، متى يحسن لأجله تحمل المضرة ... ٣٤٢
« « أن الضرر قد يحسن لكونه مستحقا، ويخرج بذلك عن كونه ظلما ٣٤٤

الصفحة

فصل فى بيان حسن الضرر إذا قارنه الظن لنفع أو دفع ضرر ٣٤٨
« « أن هذه المضار إنما تحسن لأجل الظن وتكون كالجهة فى حسنها ٣٥٨
« « الضرر المستحق ، هل يقوم الظن فيه مقام العلم أم لا ؟ ... ٣٦٣
« « أنه تعالى يصح أن يفعل الآلام ٣٦٦
« « إثباته سبحانه فاعلا للآلام ٣٦٧
« « أن الآلام لا تقع من الله سبحانه على وجه تقبح عليه ٣٦٨
« « أنه لا يحسن منه تعالى أن يفعل الألم لدفع ضرر أعظم منه أو للظن ، وإنه إنما يفعله للنفع أو الاستحقاق ٣٦٩
فصل فى أنه يحسن منه تعالى فعل الآلام للنفع كما يحسن للاستحقاق ٣٧٧
« « أن غير المكلف قد تلحقه الآلام كالمكلف ، وما يتصل بذلك من الرد على البكرية ٣٨٢
فصل فى أنه يصح منه تعالى الألم للنفع ، وما يتصل بذلك من إثبات العوض ٣٨٧
فصل فى بطلان القول بأن الأمراض والأسقام فى دار الدنيا إنما يفعلها تعالى للاستحقاق ، وما يتصل بذلك من الكلام على أصحاب التناسخ ٤٠٥
فصل فى هل يختلف ما يفعله تعالى بالمكلف وبغيره من الأمراض والآلام ؟ ٤٣١
فصل فى بيان ما يحدثه الله جل وعز من المضار وإن لم تكن آلاما وأمراضا ٤٣٧
فصل فى بيان ما يلزم العوض على الله تعالى من الآلام وإن كانت من فعل غيره ٤٤٨

الصفحة

فصل فيما لا يلزم به العوض من الآلام التي تحدث من قبل الله سبحانه ٤٥٠

فصل فيما يجب به العوض على الله تعالى من الآلام لأنه وقع بأمره أو إباحته ٤٥٢

فصل في أنه تعالى بالتمكين من المضرة لم يتضمن الأعواض وأن العوض في الضرر الواقع من العبد عليه دون من مكنه ٤٦٨

فصل في أن عوض الآلام الواقعة من البهائم ومن لا عقل له لا يجب على الله تعالى ٤٧٥

فصل في وجوب العوض على فاعل الضرر المخصوص في الشاهد ٤٨٣

« « بيان الوجه الذي عليه يلزم العبد العوض في فعل المضار ... ٤٨٩

« « « الوجوه التي يلزم العبد عليها العوض وإن لم يكن من فعله ٤٩٩

« « « صفة العوض وما يبين به من غيره ٥٠٥

« « « الدلالة على أن العوض منقطع ٥٠٨

« « « كيفية إيصال العوض إلى من يستحقه على الله تعالى ... ٥٢٠

« « أن العوض لا يحبط بالعقاب ٥٢٤

« « أنه تعالى ينتصف للمظلوم في الآخرة وأن ذلك واجب في الحكمة ٥٢٦

« « بيان كيفية الانتصاف الذي يجب للمظلوم من الظالم ٥٣٠

« « هبة الأعواض والإبراء منها، وما يصح ذلك فيه وما لا يصح ... ٥٣٢

« « تأخير دفع الأعواض هل تجب به الزيادة في العوض أم لا ؟ ٥٣٥

« « أنه تعالى لا يجب أن يكون مريدا للعوض عند فعل الآلام والأمراض ٥٣٨

فصل في هل يصح منه تعالى الانتصاف بالتفضل، أو لا يصح إلا بالمستحق ٥٤٠

الصفحة

فصل فى أن الانتصاف لا يجوز أن يقع بالثواب و إنما يقع بنقل الأعواض ٥٤٥

« « بيان ما يلزم من العوض بقطع الآجال و إزالة الأملاك ٥٤٧

« فيما يجب من الأعواض بقطع المنافع والمنع منها ٥٥٥

« فى ذكر الأملاك التى لا تختص، وما يلزم به العوض، وما لا يلزم ... ٥٦١

« « وجوب الأعواض فى إتلاف ما طريقه الاجتهاد ٥٦٦

فهـرس المؤلف ٥٦٩

بعون الله و جميل توفيقه قد تم طبع " الجزء الثالث عشر من الكتاب المغنى "

بمطبعة دار الكتب فى شهر ربيع الآخر سنة ١٣٨٢ هـ (سبتمبر سنة ١٩٦٢ م) ما

محمد حمدى على جنيدى　　　　إحسان عثمان

مساعد رئيس المطبعة　　　　رئيس المطبعة

فصـــل

فى ذكر الخلاف فى هذا الباب

اعلم أن المحصل من الخلاف فى ذلك بين المتكلمين هو أن فيهم من يقول: إنه تعالى متى مكن ممـا كلف سائر وجوه التمكين حتى صار العبد لو رَامَ الفعل لأمكنه، ولم يعترضه منع ولا ما يجرى مجراه، فغير واجب علـيه تعالى، وإن علم أنه يختار الإيمـان عند فعل منـه[1] يفعله به أو بغيره، أن يفعله؛ بل هو متفضل به إن شاء فعـله، فيكون إنعامه على العبد أعظم، وإن شـاء لم يفعل. ولا يخرج التكليف من أن يكون حسنا، ولا يكون تعالى غير فاعل لواجب.

ويقولون: لا منزلة يبلغها العبـد فى الألطاف إلا وهو قادر على أعظم منها فى كونها لطفا فى القدر والصفة. فلو وجب عليـه أن يفعل الأصلح فى باب الدين لم يكن لمـا يجب من ذلك نهاية.

ويقولون: لا مكلف إلا والله تعالى قادر على أن يلطف له فيما كلفه؛ فلو وجب عليه تعالى أن يلطف لم يحصل فى المكلفين عاص.

ومنهم من يقول: إنه يفعل ما هو لطف لا محالة، وإن لم يكن واجبا عليه أن يفعله؛ لأن التكليف فى أنه يقتضيه[2] عندهم بمنزلة الوعد فى أنه يقتضى إيجاد ما وعد.

ومنهـم من يقول: إنه يجب عليه أن يفعل بالمكلف الألطاف، وهو الذى يذهب إليه أهل العدل؛ حتى منعوا من أن يكون خلاف هـذا القول قولا لأحد من مشايخهم. فذكروا أن بشر[3] بن المعتمر رجع عن هـذه المقالة، حكاه عنه

---

(١) أى من الله. (٢) أى من حيث اقتضاؤه: يعنى يقتضى اللطف.

(٣) أبو سهل بشر بن المعتمر مؤسس مذهب المعتزلة البغداديين: توفى سنة ٢١٠ هـ.

١

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمـــد لله وحده

فصــل

فى الكلام[1] فى اللطف ومقدمة فى هذا الكتاب

اعلم أن هــذا الباب و إن كان يدخل فى وجوب المعرفة على ما قدمنا ذكره، ويتعلق به الكلام فى النبوات من حيث تبنى الشرائع عليه وعلى ما نبينه ، فالواجب أن نُفرد القول فيه ، ونفصّل من حيث كان فى الوجهين اللذين[2] ذكرناهما يحتاج إلى باب منه مخصوص ، وهو ما يكون لطفا من فعل العبد ؛ أو يكون مقدّمة له .

واللطف فقد يدخل تحته هذا الباب ، وقد يدخل فيه ما يكون من فعل الله تعالى كالآلام وغيرها . ومتى لم يعلم أن التكليف يقتضى وجوب بعضها، لم يعلم أنه يقتضى وجوب سائرها . فلذلك وجب أن نُفرد القول فيه ونبين من فروعه وذكر الخلاف منــه ما يكون توطئة لمـا بعده ؛ ثم نبنى عليــه الكلام فى الآلام، وأنهـا إنمـا يفعلها الله تعالى من حيث كانت لطفا و إن كان يعوض عليهـا . ونبين من بعد أنه تعالى لا بد من أن يكلف ما يكون لطفا للعبد ، فنذكر الفصل بين ما هو لطف ، و بين ما يكون مفسدة، ونبين[3] القول فى ذلك — كان من فعله تعالى أو من فعل غيره — ونفصّل القول فيه على العادة السالفة فى هذا الباب .

---

(١) هذه الكلمات الثلاث ممحوّة فى الأصل . (٢) فى الأصل : « الذين » .

(٣) فى الأصل : « وبين » .

أبو الحسين الخياط[1] رحمه الله وغيره . وقد كان جعفر بن حرب[2] يقول أيضا في اللطف بمقالة واسطة بين المذهبين ؛ لأنه كان يذهب إلى أن المكلف إذا كان ما يفعله من الإيمان مع عدم اللطف أشق وأعظم ثوابا ، فاللطف غير واجب . ومتى لم تكن الحال هذه فاللطف واجب . وقد حُكِيَ عنه الرجوع عن هذا المذهب . وسنبين القول في ذلك من بعدُ ، عند ذكر الخلاف بين الشيخين رحمهما الله . فأما من عدا ضرارا[3] وسائر المجبرة في ذكر الخلاف في اللطف فقد أبعد وقلّت معرفته بهذا الباب ؛ لأن الخلاف في اللطف إنما يتم بين القائلين بأن العبد يفعل و يوجد ؛ فيختلفون فيما عنده يختار الفعل ، ولولاه كان لا يختاره ؛ و إن صح الفعل منه في الحالين . وذلك لا يستمر مع القول بأن ذلك الفعل واقع منه من قِبَل الله سبحانه ؛ لأنه عنده ذلك لا يتعلق بإيجاده به ، فكيف يلطف له في فعله . ولأنه يوجب أن اللطف في ذلك ، هو لطف لله تعالى في إيجاده فيه . وقد أقر القوم بأنه تعالى لا يصح عليه اللطف ، فكيف يتكلم القوم في اللطف ؟ هل يجب أن يفعل بالعبد والحال ما قلناه ؟

وبعد ، فقد علمنا أن العبد لو كان موجدا أو محدثا ، ثم حصل ممنوعا بفعل عن فعل ، لما صح اللطف فيه . وكذلك فلو حصل ملجأ[4] إلى ما يفعله لما صح اللطف فيه . فبأن لا يصح ذلك فيه ، إذا كان ذلك الفعل من قبل غيره ، أولى . يبين ذلك أن العبد فيما يفعله تعالى من الأمور الضرورية ، لا يصح أن يتكلم في أنه يحتاج إلى

---

(١) أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط صاحب كتاب الانتصار . توفي سنة ٢٩٠ هـ

(٢) أبو الفضل جعفر بن حرب : معتزلي درس على أبي الهذيل العلاف وروى أقواله وردّ على بعضها .

(٣) ضرار بن عمرو : منسوب إلى المعتزلة ، كان من القائلين بالجبر ، وإليه تنسب فرقة الضرارية .

(٤) يستعمل المؤلف هذا النحو من التعبير كثيرا ؛ فيقول « حصل ملجأ » و « حصل ممنوعا » بدلا من أن يقول ألجئ ، أو منع .

اللطف فى ذلك؛ من حيث كان ذلك الفعل واقعاً من قبل غيره . فيجب مثله فى سائر تصرفه على مذهبهم . وعلى هذا الوجه يلزمهم إبطال القول بالنبوّات والشرائع ، وسائر ما يتعبد تعالى به من حيث كان لطفا .

وبعد ، فعندهم أن القدرة موجبة للفعل ، فكيف يحتاج العبد مع وجود ما يوجب الفعل فيه إلى أمر يختار عنده الفعل وينصرف عن غيره ؟ ولا فرق بينهم فى هذا الباب ، وبين من تكلم فى أن المرمىّ من شاهق يحتاج إلى لطف فى نزوله مع ارتفاع الموانع .

وبعد ، فإن اللطف الذى قالوا يجب على الله تعالى فعله ، لا يخلو قولهم فيه من وجهين : إما أن يكون لطفا فيما وقع من العبد أو فيما لم يقع . وقد علمنا أن ما وقع أو سيقع قد حصل وجوده من قبله تعالى ، ووجود ما يجب وجوده عنده من قبله تعالى ، وهى القدرة وغيرها . وإن كان يحتاج إليه فيما لم يقع ولا يقع ، فعندهم بأنه لم يفعل ذلك الشىء ولا القدرة الموجبة له . فلو فعل به كل أمر يتصوّر لم يكن له[1] فى ذلك الفعل تأثير .

فإن قال ضرار ومن تبعه : إنما لا أتكلم فى هذا <   > لأنى أقول : إن القدرة قدرة على الضدّين ؛ فيصح قولى فى اللطف هل يجب أم لا يجب ؟ قيل له : قد بيّنا فى باب الاستطاعة أنه لا بد لك ، إذا قلت إنها مع الفعل ، من أن تشير إلى أمر يجب لأجله وجود أحد المقدورين ، وأن ذلك الأمر فى أن عنده يجب وجوده ، بمنزلة القدرة لو لم يتعلق إلا بمقدور واحد . فإذا لم يتمّ لمن قال بهذا المذهب فى القدرة أن يتكلم فى اللطف ، فكذلك لا يتم لك . وكل ما ذكرناه يبين أن القوم تذكر هذا المذهب عابثين ، وأن الكلام معهم عبث لا فائدة فيه .

---

(١) أى العبد .

فإن قال : إنما أتكلم فيه، لأن الفعل مع القدرة لا يتم إلا بأمور أخر من قبله تعالى — وهذا قولى — فصحّ لذلك أن أخوض فى الكلام فى هذا الباب . قيل له : أفليس ما لم يوجد مما معه يتمّ الفعل بمنزلة القدرة ؟ وكما لا يصح أن تكون القدرة لطفا ، فكذلك سائر ما لا يتمّ الفعل إلا به . وإنما اللطف كالفرع على ما به يصحّ الفعل . فمتى علمنا العبد بالصفة التى معها يصح الفعل، صحّ أن نتكلم فيما يدعوه إلى الفعل أو الترك . وذلك إنما يتم على مذاهبنا من حيث ثبت بما قدمناه أن العبد قادر على الضدين ، ممكّن من إيجادهما ، وأن الفعل يقع منه بحسب اختياره ودواعيه ، وأما على غير هذه الطريقة ، فالكلام فى ذلك محال .

وأما الخلاف بيننا وبين القائلين بوجوب الأصلح فى باب اللطف، فإنه يعود إلى علة المذهب دون نفس المذهب ، لأنهم يجعلون علة وجوب اللطف أنه أصلح ، وكذلك يوجبون نفس التكليف ونفس الخلق . وعندنا علة وجوبه أنه لطف فيما كُلّفه العبد ، فلذلك نقصر الإيجاب عليه دون نفس التكليف وما شاكله . أو يكون الخلاف بيننا وبينهم فى أن ما نقول إنه كالسبب فى وجوب اللطف، هل هو سبب أم لا ؟ فعندهم ليس بسبب ، وعندنا هو سبب للوجوب كالتكليف وغيره . أو يكون الخلاف بيننا وبينهم فى حصر الوجود . < وسنقرر القول > فى ذلك فى بابه . وأما شيوخنا رحمهم الله فقد < ذكروا فى > هذا الباب ما لم ينتبه < إليه > من تقدم ، وذكروا أن القديم تعالى متى كلف وعلم أن المكلف يختار ما كلف عند أمر يفعله ، فلا بدّ من أن يفعله ثم يُنظر ، فإن كان مصاحبا لحال التكليف ، فإنه غير واجب لأجل وقوعه معه ، وإن تأخر فلا بدّ من كونه واجبا . ولا تفترق الحال بين أن يكون من فعله تعالى أو فعل غيره . ولكنهم يقولون فى فعله تعالى : إنه سيوجده لا محالة ، وفى فعل غيره

إن كان المعلوم أنه سيفعل فسيمكنه ، وإن كان المعلوم أنه إن بقي على اختياره لم يفعله فسيجبر عليه أو يلجأ إليه . وكما يقولون فيما هذا حاله إنه واجب ، فكذلك يقولون فيما يختار عنده الانصراف من فعل ما كلف ، أو اختيار القبيح الذي نُهي عنه وكره منه : أنه تعالى لا يفعله . وإن كان من فعل غيره ، فإما أن لا يقع باختياره ، أو يمنعه تعالى من إيقاعه أو يصرفه عنه .

وإنما الخلاف فيما يكون من فعل نفس المكلَّف . فعند أبي علي[1] ، رحمه الله ، أنه يجريه عليه لا محالة إذ كان لطفا له في سائر ما كلِّف . وعند أبي هاشم[2] ، رحمه الله ، لا يجب ذلك ، ويكفي فيه التمكين والتعريف على ما نبينه ، وما عدا ذلك من الخلاف بين شيوخنا ، رحمهم الله ، فهو كلام في وقوع اللطف وشروطه وصفاته ، ومفارقته للتمكين والمفسدة إلى غير ذلك . ولكل ذلك فصل مفرد تبيّن القول فيه ، وإنما قدمنا القول في هذا الباب ، لأن ما نريد أن نذكره من بعد مبنيٌّ عليه ، كالكلام في الأصلح ، والكلام في الآلام ، ووجوه الحكمة فيها ، واختلاف الناس في وجوهها وأبوابها ، وكالكلام في النبوات . وسنفصله ، ونذكر فيه ما لا يكاد يوجد مجتمعا إلا فيه ، لأنه يقل في الكتب ولا يكثر ككثرة غيره .

---

(١) هو أبو علي محمد بن عبد الوهاب الجبائي المعتزلي المتوفى سنة ٣٠٣ هـ . كان معتزلة البصرة في زمانه على مذهبه ، ثم انتقلوا بعده إلى مذهب ابنه أبي هاشم .

(٢) هو عبد السلام بن أبي علي الجبائي المتوفى سنة ٣٢١ هـ . يقول عبد القاهر البغدادي المتوفى سنة ٤٢٩ هـ . وأكثر معتزلة عصرنا على مذهبه (الفرق بين الفرق : ص ١١١) .

فصـــل

فى ذكر حقيقة اللطف ومعناه

اعلم أن المراد بذلك عند شيوخنا ، رحمهم الله ، مايدعو إلى فعل الطاعة على وجه يقع اختيارها عنده ، أو يكون أولى أن يقع عنده . فعلى هذين الوجهين يوصف الأمر الحادث بأنه لطف . وكلاهما يرجع إلى معنى واحد — وهو ما يدعو إلى الفعل — لكن طريقة الدواعى إليه تختلف على الوجهين اللذين ذكرناهما . وعلى هذا الوجه يستعمل فى اللغة والتعارف ؛ لأنهم يقصدون بهذه اللفظة إلى ما يدعو إلى الفعل : فيقال فى الوالد إنه يلطف لولده فى التعلم والتأدب ، إذا قوى دواعيه بما عنده يتعلم أو يكون أقرب عنده إلى أن يتعلم ، على حسب ظنه وتقديره . فاستعمله شيوخنا فيما يدخل فى التكليف على هذا الحد .

فإن قال [قائل] أيستعمل ذلك فيما يستعمل عنده القبيح الذى كلف أن يمتنع منه ، أو فيما يدعو إلى فعله ؟ .

قيل : قد يمرّ ذلك فى كلام شيوخنا ، فيصفون المفسدة بأنها لطف فى القبيح ؛ لكن الأكثر فى التعارف أنه يستعمل فيما تختار عنده الطاعة ويدعو إليها . ومتى استعمل ذلك فيما يختار عنده القبيح قيد بما يزيل الإبهام . فحصل من هذه الجملة أن إطلاقه يفيد ما قلناه أولا . فأما استعماله فيما لا مدخل له فى التكليف من مباح وغيره فممتنع على طريقة اصطلاح المتكلمين ، وشائع على طريقة اللغة ؛ لأن هذه اللفظة من جهة الاصطلاح قد خصت ببعض ما كانت تقع عليه دون بعض ، وذلك غير ممتنع فيما طريقه الاصطلاح .

فإن قيل : أفيوصف ما عنده تختار الطاعة من فعل له آخر بأنه لطف ، كما يوصف بذلك الحادث من فعل غيره ؟ .

قيل له : نعم ، لأنه قد يقال في الصلاة هي لطف في الواجبات العقلية ، كما يقال ذلك في الفقر والغنى و < الأمور القبيحة > .

فإن قال : فيجب على هذا أن تكون الأسباب بلطف < ؟ > في فعل الطاعة .

قيل له : قد يقال ذلك < بقيد > من حيث توهم < إطلاقه > أنه يستغنى بنفسه عن الله تعالى في الألطاف ، ويبين أن ما يفعله من هذا الباب إنما يصير لطفا بتعريفه تعالى ومعونته ، فيصير كأنه من قبله تعالى . وعلى هذا الوجه يقول فيه تعالى : إنه لطف للعباد ببعثة الرسل ، وبما أدوه من الشرائع ، وإن كان بعض ذلك من قبل الأنبياء صلوات الله عليهم . ومتى كان الغرض معلوما فالمشاحة في العبارة لا وجه لها .

فإن قيل : أيقع هذا الرسم على الحسن من ذلك دون القبيح ، أو عليهما جميعا ؟ .

قيل له : أما من حيث اللغة فلا فرق بين الأمرين ، وأما من جهة الاصطلاح فطلقه يتناول الحسن دون القبيح من حيث علم أن القبيح من هذا الباب لا يحدث ألبتة ، لأنه تعالى لا يفعله ولا يلزم غيره أن يفعله . فإن كان قد وصف ذلك على ضرب من التقييد ، فيقال : لو كان المعلوم أن المكلف لا يؤمن إلا بأن يلطف له تعالى بفعل قبيح كإرسال كافر وفاسق < إلينا ؟ > وما شاكله — وذلك وإن استعمل فعلى طريقة من التقييد — لا يمنع من صحة ما ذكرناه من أن مطلقه يتناول الحسن من ذلك . وعلى هذا الوجه يقال : اختلفت العلماء

فى اللطف ، هل يجب على القديم تعالى أن يفعله ، أم لا ؟ ومعلوم أنه لا تعميم من ذلك القبيح ؛ لأن وصفه بالوجوب يتضمن حسنه .

فإن قال : فيجب فيما هو لطف لزيد ومفسدة لعمرو أن لا يوصف فى الحقيقة بذلك لقبحه ، وقد وصفه شيوخكم بذلك .

قيل له : إنما وصفوه بذلك على طريقة التقييد ، وقد بينا أن ذلك سائغ فيه ، ويجرى على طريقة اللغة ؛ كما تقوله فى مؤمن إن عند التقييد يجرى على طريقة اللغة < وإلا كان ؟ > مطلقه ، منقولا عن بابه .

فإن قال قائل : أفليس من قول أبى على رحمه الله إنه إنما يكون لطفا إذا تقدم بطاعة وقتا واحدا ؛ ومن قول أبى هاشم ، رحمه الله ، إنه إنما يكون لطفا إذا كان مما يدرك — أو يجرى مجرى المدرك — فهلا شرطتم ذلك فى التسمية ؟ قيل له : إنهما رحمهما الله يقولان فيما خرج عن هذه الطريقة : إنه لا يكون لطفا أصلا ، فنفوا عنه المعنى ، وأثبتوه فيما يختص بالصفة التى ذكروها . إلا أنهم أثبتوا المعنى فيه ونفوا الاسم ، فما سألته لا يليق بما نريد بيانه ، وسنبين القول فيه من بعد .

فأما تناول اللطف لجنس من الفعل دون جنس ، حتى يختص ببعض ذلك دون بعض فبعيد . بل لا حادث يحصل له مع الطاعة ما ذكرناه من الحكم إلا ويكون لطفا ، جوهرا كان أو عرضا مختصا بالمحل أو بالحى ، فلا وجه لذكر ذلك فى هذا الباب .

فحصل من هذه الجملة أن المفهوم من جهة الاصطلاح من هذه اللفظة هو كل حادث جنس يختار عنده ما تناوله التكليف من واجب أو ندب ، أو يكون المكلف عنده إلى اختياره أقرب ، والامتناع من القبيح فى هذا الباب بمنزلة الواجب ، ولا معتبر بجنسه ولا سائر صفاته ، ولا بحال الفاعل ، بل يوصف بذلك على اختلاف أحواله فى جميع ما ذكرناه من أوصافه .

فصــل

فى معنى وصف اللطف بأنه توفيق

اعلم أنه يفيد فيه موافقة الطاعة له ، بأن دخلت فى الحدوث والوقوع ، فمتى حصل للطف هذا الحكم ، وصف بأنه توفيق ؛ ومتى لم يحصل له ذلك لم يوصف بهذه الصفة ، ولذلك لا نصف اللطف فى حال حدوثه بأنه توفيق لإفراده بحدوثه عن حدوث الطاعة ، حتى إذا حدثت الطاعة من بعد يوصف بذلك ، وكذلك لا نصف اللطف الذى لا تحدث الطاعة عنده البتة بأنه توفيق فى حال من الأحوال نحو اللطف الذى لا يعلم من حاله أنه سيختار الطاعة عنده لا محالة . لكنه إنما يكون لطفا بأن يكون مقرّبا لفاعله[1] ، ويكون أقرب إلى أن يختاره عنده . لكن المعلوم أنه يعدل عن اختياره لسوء تدبيره . وهذه اللفظة[2] فى أنها من جهة الاصطلاح أخص منها من جهة اللغة بمنزلة اللطف فيما قدمناه ، لأن أهل اللغة لا يخصون بذلك ما ذكرناه دون غيره . ولهذا استعمل شيوخنا رحمهم الله التوفيق فيما تختار عنده الطاعة ، ولم يستعملوه فيما يختار عنده القبيح أو المباح ، وإن كان لا فرق بين ذلك أجمع من حيث اللغة .

فإن قال : هلا جعلتم التوفيق اسما للقدرة كما قالت المجبرة ، أو للثواب على الطاعة كما قال عباد ، أو للحكم بالثواب كما قال بعضهم ؟

قيل له : إنا عرفناك ، بما ذكرناه ، معنى الاصطلاح عندنا فى هذه اللفظة ، وبيّنا[3] أنا لم نخرج بما ذكرناه عن سنّة اللغة ، وإن خصصنا وعمموا ، وقيدنا

---

(١) أى مقربا له من الطاعة .   (٢) أى التوفيق .

(٣) فى الأصل : « بينا » .

وأطلقوا ، وإن كان فى المتكلمين من جعله واقعا من جهة الاصطلاح على ما سألت عنه ، وسلم لنا أن الذى ذكرناه واجب فى الحكمة على المكلِّف ، كانت المنازعة بيننا وبينه فى الاسم . وإن هو نفى وجوب ما ذكرناه على المكلف ، كلمناه فى وجوبه من جهة المعنى بما تمّ لنا مع خلافه فى الاسم ، على حسب ما تمّ لو وافق فيه . فإذا كان الأمر كذلك فلا وجه للمضايقة فى هذا الباب .

وبعد ، فإن من جعل هذا الاسم للقدرة واعتقد أنها موجبة ، ثم وصفها بأنها لطف وتوفيق ، فهو خارج عن اللغة والمعقول ، مع(١) ما ارتكبه من الخطأ العظيم . وذلك أن المعقول من اللطف ما يكون المكلف < عنده أقرب > لا ما عنده يجب أن يكون فاعلا لا محالة ، ومحال ألا يكون فاعلا ؛ ولذلك يستعملون هذه اللفظة فى الرفق < > والمعونة وغير ذلك مما يأمرون به ، ولا يستعملونها فى الآلات التى بها يتمكن من الفعل ، مع اعتقادهم أن الآلة لا توجب ، فكيف بها لو كانت موجبة ؟ وهذا يؤذن ببعد ما قاله القوم من جهة الاسم أيضا . فأما من جهة المعنى فقد بيّنا القول فيه ، وأنه لا سبيل لهم إلى إثبات اللطف والدواعى ، لأن ، على قولهم بخلق الأفعال وإثبات القدرة الموجبة ، المكلف مصرَّف فى الفعل وفى إرادة الفعل ، كما أن الجماد مصرّف فيما يحدث فيه من الحركات والسكنات ، وكما أن الحى مصرّف فيما يحدث فيه من حركات عروقه ومرضه وشهوته ، فكيف يصحّ مع هذا الاعتقاد أن يتكلموا فى اللطف ؟

فأما استعمال ذلك فى الثواب فبعيد لما بيّناه من طريقة الشبه باللغة ، وكيفية الاستعمال ، ولأن الثواب متقدّم للاستحقاق . ومن شأن اللطف أن يكون مستقبل

---

(١) فى الأصل : « سما » .

التأثير، فلذلك نرغب إلى الله تعالى فى اللطف والتوفيق، كما يلطف لغيرنا فى الأمور المتوقعة، وذلك يبطل هذا القول .

فإن قال : او لم يكن الأمر كما قلته لم يكن وصف المكلَّف بأنه موفق مدحا ؛ وقد علمت أنه كذلك، ولذلك قضيت بأنه ثواب .

قيل له : إنما كان يتمّ ما ذكرته لو صحّ أنه مدح ، ولو صحّ لك أنه لا وجه فى كونه مدحا إلا أن يكون ثوابا . فأما وكلا الأمرين غير مسلم لك، فكيف يصح اعتمادك عليه ؟

واعلم أن وصفه بأنه موفق بالإطلاق إنما يفيد المدح من جهة المعنى ، لا أنه موضوع له . > <(١)

الألطاف ، ومن فعل جميع الطاعات يكون ممدوحا ، وهذا يبين أنه إنما يكون مدحا على هذا الوجه ؛ لا لأنه يفيد الثواب ، فقد سقط ما سأل عنه .

---

(١) مطموس فى الأصل .

فصــــل

فى معنى وصف اللطف بأنه عصمة

اعلم أن ذلك يفيد فيه أنه لم يختر المكلف لأجله القبيح أو امتنع منـه ؛ لأن اللطف كما قد يدعو إلى اختيار الواجب والندب على ما ذكرنا ، فقـد يكون لطفا فى الامتناع من القبيح فى أن لا يفعله ، وكما إذا وافقت الطاعة اللطف فى الحدوث يفعلها العبد لأجله ويختارها[1] لمكانه ، يوصف بأنه توفيق ، فكذلك متى امتنع من القبيح لمكانه وُصف بأنه عصمة ؛ ومتى حدث اللطف ولم يحصل منـه الامتناع لم يوصف بأنه عصمة . والقول فيه فى هذا الوجه كالقول فيما قدمناه فى التوفيق ، والكلام فى أن هذه اللفظة لا تجرى من جهة الاصطلاح على حد عمومها فى اللغة كالقول فيما قدمناه ؛ لأن أهل اللغة يستعملونها فى المنع والامتناع ، لا فى هذا الوجه المخصوص فقط ، فإذا خصصناها بهذا الوجه ، فهو اصطلاح منا .

فإن قال : فيجب على هـذا القول أن يكون كل مكلف معصوما موفقـا ؛ لأن من قولكم إنه تعـالى لا بدّ من أن يزيح علل المكلفين فى الألطاف ، وهـذا ممتنع عند المسلمين وعنـد المتكلمين خاصة ، لأنهم يصفون الأنبيـاء صلوات الله عليهم بذلك دون غيرهم ، وعلى هذا الوجه اختلفوا فى عصمة الإمام ، فقال بعضهم : الإمام لا يكون إلا معصوما / وقال بعضهم لا يجب ذلك <

>[2] إنه لا يمتنع فى المعلوم أن لا يكون لبعض المكلفين من الألطاف ما يكون لبعض بأن يعلم أنه لا يختار ما كلف على وجه ؛ < فمن هـذا

---

(1) فى الأصل : « واختارها » .

(2) مطموس فى الأصل .

حاله > لا يوصف بأنه معصوم أو موفق إلا على جهة التوسع . ومن المعلوم أن له لطفا قد يكون ذلك اللطف فيه لبعض الطاعات دون بعض ، فلا يجوز أن يطلق القول فيه بأنه موفق ومعصوم ، لأن هذا الإطلاق لمّا لم يختص بطاعة دون طاعة وقبيح دون قبيح لم يجز أن يقيد الاختصاص ، فلا يستعمل إذن إلا فيمن فعل كل واجب وامتنع من القبائح . وفى المكلفين من يلطف له ، لكنه لا يعتصم به بأن تغلب دواعى الفساد عليه ، فلا يستحق هذه التسمية ، فكيف يلزمنا ، على ما ذكرناه فى العصمة والتوفيق ، أن نصف بهما كل مكلف .

فأما الأنبياء والمؤمنون فإنا لا نمنع من وصفهم بذلك ، ومدحهم به على السبيل الذى قدمناه . فأما المستفاد بذكر العصمة عند مخالفى الإمامية فى قولها : إن الإمام معصوم ، فهو أمر مخالف لما ذكرناه ؛ وإن كان يقاربه . وذلك لأنهم يقولون : إنه لا يجوز أن يختار ما كلف إلا على الحد الذى كلف ، وأن سبيله فى ذلك سبيل الأنبياء صلوات الله عليهم ، بل أزيد ، لأنهم يجوزون فيهم ما تجوزه على الأنبياء فى بعض الوجوه . ونقول نحن : إن الذى ذكرتموه لا دليل عليه ، فلا يجوز أن يقطع به ، ويجعل شرطا فى الإمامة واستحقاقها . وقد بينا أن اللطف عندنا ، وإن وجب فى الحكمة فعله ، فلا دليل يقطع به على أن مكلفا مخصوصا لا بد من أن يكون له ألطاف من جميع الوجوه وفى سائر الأحوال . فمتى قالوا ذلك فى الإمام وأوجبوه ، وخالفناهم فيه ، لم يبعد فيه ما ذكرناه من فائدة العصمة . وإنما خالفناهم فى وجوبها والقطع عليها فى كل حال وفى جميع ما كلف . وفى ذلك زوال الطعن على جميع ما قدمناه بما ذكره السائل .

وأما من قال فى العصمة : إنها المنع من الإقدام على القبيح ، فقوله فى أنه يبطل[1] بمنزلة قول المجبرة فيما قدمنا ذكره فى القدرة ، لأن المنع إذا أوجب عنده على كل وجه أن لا يقع القبيح ، زال اختيار المكلف فيه ، وخرج من أن يكون ممتنعا لأجل ما قيل إنه عصمة ، بل يجب كونه ممتنعا لأنه لم تفعل فيه القدرة والتمكين ، أو لأجل منع حادث فعل فيه ، فكيف يقال فيه هذا القول ؟

وبعد فإنا نتكلم فى هذا الباب بعد صحة التكليف ، وقد بينا أن من شرائط صحته تقدم التمكين ، فلا يعدّ ذلك فى الألطاف ، وإنما الذى يدخل فيها ما يقتضى إيثار بعض ما يمكن منه على بعض . فلذلك قلنا إنها الدواعى على الوجوه التى تقدم ذكرها .

واعلم أن الذى نقوله فى هذا الباب مما يشهد بصحته العقل ، ويقتضيه القول بالعدل ، وذلك أنه تعالى إذا جعل المكلف على الأوصاف التى معها لا بدّ من أن يكلفه ، وجعله ممن سبق الإقدام عليه والامتناع منه ، وأراد منه ما كلفه لكى يعرّضه للمنفعة ، فلا بدّ — إذا كان هذا قصده — من أن يفعل ما به يتمّ الأمر الذى قصده . وقد علمنا أن ذلك لا يتم إلاّ بسائر وجوه التمكين ، فلا بدّ من أن تمكينه بها أجمع ، وإلا كان ذلك ناقضا للتكليف ومؤثرا فى حكمة المكلِّف . وكذلك إذا علم أن التمكين مع المعرفة بالأفعال والتمكن من إيجادها ، فقد تقدم على الواجب ، وقد يعدل عنه ، وكل ذلك صحيح فيه . ومتى خلق له ، وله اختيار الإقدام دون العدول ، فقد صار ذلك يتضمنه التكليف من جهة الحكمة ، ولكن لا ينتقض الغرض فيه بمنزلة نفس التمكين . ألا ترى أن أحدنا إذا أحب من ولده التعليم ، فمكنه بوجوه التمكين من ذلك بإيجاد مؤدب ومعلم

---

(١) أى فى قوله : إن هذا القول باطل .

< وغير > ذلك ، أنه متى قوى فى ظنه أنه متى رفق به يختار ما أراد منه ، ومتى ترك ذلك مع سهولته عليه لا يختار ذلك ، بل يختار الفساد ، إن تركه الرفق به فى أنه ناقض للغرض مؤثر فى الحكمة ، بمنزلة تركه أن يمكن . فقد صارت الدواعى الزائدة على التمكين المؤثر فى الإيثار والاختيار بمنزلة التمكين . فإنما تكلم من خالفنا فى اللطف فى هذا الأمر الزائد دون ما يتقدمه ، ولذلك لا يصح منا أن نلطف للعاجز ولا لمن لا رجل له فى المشى ، وصح منا اللطف لمن يتمكن من الأمر الذى يلطف فيه ، وهذا بيّن فى أن مكالمة المجبرة فى اللطف لا وجه له .

فصــل

فى وصف معنى اللطف بأنه إزاحة لعلة المكلف

اعلم أن شيوخنا، رحمهم الله، يستعملون ذلك كثيرا فى الألطاف على حد استعمالهم له فى التمكين، والوجه فى ذلك أن المكلف لما احتاج مع التكليف إلى القيام بما كلف ليفوز بما عرض له، وإلى التحرز من ترك ما كلف ليتخلص ويسلم من العقاب، واشتدت حاجته إلى ذلك، وعلم أن وصوله إلى هذين الغرضين لا يتم مع شدة الحاجة إلا بأنواع التمكين، قيل فى المكلف: إنه لا بد من أن يزيح علته فيها لكى يمكنه الوصول إلى هذا الغرض، وكذلك إذا كان لا يختار ما يكلف من الواجب والامتناع من القبيح، ولا تقوى دواعيه إليه إلا عند أمر يفعله تعالى أو بتنبيه له، فالواجب أن يقال: إنه تعالى يزيح علته فيه؛ لأن إزاحة العلة إنما استعمل فى الوجه الأول للحاجة إلى ذلك، والحاجة إلى الألطاف على ما بيناه كالحاجة إلى التمكين، فالواجب أن يقال ذلك فيها، وبطل بذلك قول من يقول: إن ذلك مجاز فى الألطاف حقيقة فى التمكين، لأنه لما لم يكن بينهما فرق فى حاجة المكلف إليهما (١) فى الوصول إلى الغرض المقصود بالتكليف، وجب أن لا يكون بينهما فرق إجراء هذا القول عليهما. وعلى هذه الطريقة تستعمل هذه اللفظة فى وجوه المعونة، وتستعمل فى الهداية والدلالة، سواء اعتقد فيهما أن الفعل لا يتم إلا بهما، أو قد يتم دونهما.

---

(١) فى الأصل: «يجب».

فصــــل

فى معنى وصف اللطف بأنه صلاح ، ومصلحة ، وآستصلاح ، وأصلح ، وما يتصل بذلك

آعلم أن وصفه بأنه صلاح بعيــد أن يقع ؛ لأن الصلاح هو النفع ، و [هو] إما أن يكون لذة وسرورا أو يؤدى إلى ذلك ، لأن الضرر المؤدى إلى ما ذكرناه لا يعــد إلا نفعا[1] . فلمــا كان اللطف ينفع من جهة الدين ، من حيث يختار عنده ما يستحق به الثواب ، قيل فيه : إنه صلاح . وعلى هــذا الوجه يوصف بأنه مصلحة .

وقد يطلق ويراد به ما قدمناه . وقد يقيد فيقال : هو صلاح فى الدين ومصلحة فيه ، ويراد به أن الوجه الذى عليه يقع هو فى الدين لا فى الدنيا ، ليتبين اختصاصه بذلك . ولهذه الجمــلة لا يقال ذلك فيمن ليس بمكلف ، ولا فى المكلف فيما يعود النفع عليه فى الدنيا .

فأما وصفه بأنه آستصلاح ، فإنه يفيد أن غيره قصد بفعله صلاحه ؛ لأن كل ما هذا حاله يوصف بذلك ، وما خرج عنه لا يوصف به . وعلى هذا الوجه نصف القديم تعــالى بأنه قد آســتصلح المكلف بالألطاف وغيرها . وإنما جاز إطلاق ذلك لأنه يفيد فعل الصلاح به ، ولا يفيد أن المكلف قد صلح بذلك . ولهــذا لا نصفه تعالى بأنه يصلح الكافر والفاسق ، ونصفه تعالى بأنه آستصلحهما ؛ لأن الأول يفيــد ثبوت الصلاح منهما وفيهما ، والثانى لا يفيــد ذلك . ولذلك قــد

---

(١) يشير إلى أن الضرر قد يؤدى إلى لذة ، وفى هذه الحالة يعد نفعا .

تقول فى المكلف : إنه مستصلح ، ولا تقول : إنه مصلح ، إلا إذا < اعتبر > فيه اسم الصلاح . وكل ما ذكرناه هو الذى نفيده بإطلاقه . فأما إذا قيد المتكلم ذلك ، فغير بعيد أن يقال : إنه تعالى قد أصلح الكافر بأن لطف له وأعانه ، وإن لم يصلح . فأما على حد الإطلاق فذلك لا يجوز . والعلة فى ذلك أن اللطف لا يتم وجه الصلاح فيه بانفراده حتى يقترن به اختيار المكلف الفعل عنده . ولا يتم بذلك أيضا وجه الصلاح إلا بأن يخلص ثواب فعله من العقاب المحيط وغيره . فلما لم يتم الوجه الذى عليه يكون صلاحا به دون أن يحصل من المكلف ما ذكرناه من الأفعال ، وقد يحصل من الله ولا يحصل منه ما ذكرناه أو بعضه ، جاز أن يقال : إنه تعالى أصلحه مقيدا واستصلحه مطلقا ، وإن[1] لم يصلح هو فى الحقيقة . وليس كذلك الحال فى الصلاح الراجع إلى استقامة ما قيل إنه صلح به ، لأن الفائدة هناك واحدة . فلذلك لا يجوز أن يقال فى النجار « أصلح الباب » ، ولم يصلح هو فى الحقيقة ؛ ولا يقال فى الطبيب « إنه أصلح العين الرمدة » ، وهى لم تصلح . فعلى هذه الطريقة تختلف الحال بين صلاح الدين والدنيا فيما يستعمل من هذه الأسماء .

فأما وصف اللطف بأنه أصلح فلا يستعمل إلا مقيدا ، بأن يقال : إنه أصلح الأشياء للمكلف فى باب الدين ، أو الأصلح له فيما كلف ، إلى ما شاكل ذلك .

فإن قال : وكيف يجوز أن يستعمل ذلك ، ومن قولكم : إن اللطف لا يجوز أن يقع فيه تزايد وتفاضل ، لأنه الذى يختار عنده الواجب — ولا شىء مما يختار عنده ذلك الواجب إلا وهو < [2] > ، وغير فاضل[3] عليه فى هذا الوجه ، فلا يجوز أن تقيدوا بذلك الزيادة على الأصلح فى باب الدنيا ؛ لأنكم بالتقييد الذى أوردتموه قد أخرجتم مصالح الدنيا من جملته .

(١) فى الأصل فإن . (٢) مطموس . (٣) أى غير زائد .

قيل له إنا متى قلنا : إنه يجب عليه تعالى أن يفعل < >[1] يعرض بذلك < >[2] فى الوجه الذى يكون صلاحه عليه ، لبطل بذلك قول من يقول : إنه تعالى قد يقتصر بالمكلف على أصلح فوقه ماهو أصلح منه ، أو يجوز أن يفعل ما فى المعلوم أصلح منه . فهذا هو الغرض ، ومتى فهم الغرض بالمقالة لم يبق من بعد إلا المنازعة فى العبارة ؛ فإما أن يقال فيها : إنها اصطلاحية أو مستعملة على وجه المجاز .

وقد قال أبو هاشم ، رحمه الله ، قد يراد بذلك أنه أصلح للعبد من مصالح الدنيا ومنافعها ؛ نحو أن يعلم من حال المكلف أنه متى أعطى دينارا يؤمن ، ومتى أعطى الصحة والسلامة يعظم نفعه بهما عاجلا حتى يكونا آثر عنده من الأمور العظيمة ، لكنه يؤمن عندهما : فيقال فى الدينار إنه أصلح من الصحة والسلامة . ومتى قيل : إنه أصلح فى باب الدين فإنما يراد به أنه فى باب الدين هو أصلح من سائر ما ذكرناه فى باب الدنيا . فيكون ما أوردناه كالمقدر فى الكلام وإن كان محذوفا .

وقد يجوز ، متى خصصت الأصلح فى شىء دون شىء ، أن يكون أحد اللطفين أصلح من لطف آخر إذا كان أحدهما لطفا فى الواجبات ، والآخر فى النفل ؛ أو أحدهما لطفا فيما تركه كبير ، والآخر لطف فيما تركه صغير ؛ أو يكون أحدهما فى طاعات كثيرة ، والآخر فى طاعة واحدة ؛ أو أحدهما[3] لطف على وجه تختار عنده لا محالة الواجبات[4] ، والآخر يقوى الدواعى ، والمعلوم أنه لا يختاره المكلف . فأما إطلاق ذلك فى لطفين فى طاعة واحدة أو طاعات مخصوصة ، فممتنع ؛ لأنه لا مزية لأحدهما على الآخر ألبتة فى الوجوه التى ذكرناها .

---

(١) مطموس . (٢) مطموس . (٣) فى الأصل : « إحداها » .

(٤) الأفضل تختار الواجبات عنده لا محالة .

فصـــل

في وصف اللطف في القبيح بأنه مفسدة، واستفساد، وما يتصل بذلك

اعلم أن ما يختار عنده القبيح أو الامتناع من الواجب؛ قد بينا أنه على وجه التقييد يوصف بأنه لطف في القبيح، من حيث يختار عنده ذلك ولأجله، أو يكون المكلف إلى اختيار ذلك أقرب. وما هذا حاله لا يجوز من الله تعالى أن يفعله بالمكلف، لأنه قبيح. وقد دل الدليل على أنه تعالى منزه عن ذلك. وسنبين من بعد الدلالة على قبحه وعلى وجوب اللطف[1]. وإنما الغرض في هذا الموضع بيان معاني العبارات لتكون توطئة للناظر في الكتاب، فيفهم عندها الأغراض.

وما هذا حاله يوصف بأنه مفسدة من حيث كانت مضرة في باب الدين؛ ويوصف بأنه فساد لهذا الوجه. ولا يستعمل ذلك فيه إلا إذا كان قبيحا، لأن هذه اللفظة من حيث اللغة تفيد ذلك؛ فلا يكاد يقال في الضرر إذا حسن إنه فساد ومفسدة، لأنه لو استعمل ذلك فيه على الحقيقة لوجب في فاعله أن يوصف بأنه مفسد ومن المفسدين، ولوجب أن يستعمل فيه تعالى إذا فعل فيه الذم والعقاب، وفينا إذا وضعنا الذم في موضعه، أو تناولنا الوديعة والدين من المستحق عليه ذلك. ويفارق ذلك في بابه لقوله إصلاح ومصلحة؛ لأنهما يستعملان في النفع، كان حسنا أم قبيحا؛ وليس كذلك الحال في الفساد. فأما وصف ذلك لو وقع منه تعالى بأنه استفساد، فبيّن. والفائدة فيه أنه يختار عنده القبيح المؤدي إلى العقاب

---

(١) بين ذلك في فصل « في ذكر ما عد لطفا وليس هو منه » والفصول التي تليه.

والضرر؛ حتى لا شيء يختار عنده ذلك أيلذنه . فلو فعل ما هذا حاله لوجب وصفه بأنه آستفساد، كما يوصف ما يفعله أحدنا بولده مما يصرفه < >[1] وليس ذلك أبلغ منه بأنه استفساد، مما يصف ضده بأنه آستصلاح . فكذلك يجب وصف[2] ما هذا حاله بأنه استفساد .

فأما الدعاء إلى الفساد والأمر به والتزيين له، فقد يسمى استفسادا وقد لا يسمى بذلك . فمتى كان المعلوم منه أنه لا يؤثر في صرف من فعل ذلك به عن طريقة الصلاح، لا يوصف بأنه استفساد؛ ومتى لم ذلك من حاله، وصف بهذه اللفظة، والحال فيه كالحال فيما قدمناه .

وكل من قال في الاستفساد إنه الدعاء إلى الفساد بالقول فقد أخطأ من الوجه الذي بيناه؛ لأننا لو سلمنا أنه استفساد لم يمنع ذلك من كون ما ذكرناه أيضا استفسادا، لمشاركتهما في الوجه الذي بينا. وعلى هذا الوجه يبعد أن يقال في دعاء[3] إبليس للأنبياء والمؤمنين في الفساد بأنه افساد، لما لم يكن له تأثير البتة، حتى إن وجوده كعدمه .

ويبعد أن تطلق هذه اللفظة في فقد التمكين من الطاعة أو في المنع منها أو في الإلجاء إلى خلافها، وإن كان جميع ذلك قد يوصف بأنه فساد؛ لأن هذه الوجوه في هذا الباب بمنزلة وجوه التمكين في باب اللطف .

وقد يجوز أن يقال فيما يختاره المكلف من القبائح الشرعية إنها مفسدة، وإنه آختار ما هو لطف في فساده، ولا يوصف تعالى بأنه مستفسد . وذلك لأنه تعالى قد منع منه بأشد منع يمكن، مع بيان التكليف، فلا يجوز أن يضاف ذلك

---

(١) مطموس .   (٢) في الأصل : «وصفه به» .   (٣) أي دعوته .

إليه على وجه . وتفارق إضافتنا اللطف الذى هو كالصلاة وغيرها إليه ؛ لأنه جل ثناؤه من حيث أعان عليها ورغب وسهل جاز أن تضاف إليه ، فيقال إنها منه وإنه / < فعل الأصلح > التكليف بها .

فإن قال : < أفتقولون فى العبد : إنه > استفسد نفسه بأن فعل < الأمور > التى هى ألطاف فى غيرها من القبائح العقلية ؟ .

قيل له : إن هذه المسألة لا تصح على طريقة أبى على ، رحمه الله ، لأنه يمنع فى هذه القبائح أن تكون مفسدة ، ويقول : إنما قبحت لأن تركها مصلحة على ما نبينه بعد .

وإنما تصح هذه المسألة على طريقة أبى هاشم ، رحمه الله ، لأنه يقول فى شرب الخمر والربا وغيرهما من القبائح الشرعية إنها مفسدة ، فلا يمتنع أن نصف فاعلها بذلك ، وإن كان يقل استعماله من حيث كان الأغلب فى هذه التسمية أنها تفيد الفساد إذا كان الفاعل قاصدا إليه ، وبعيد من مرتكب هذه الكبائر أن يقصد بفعلها فساد نفسه ، فلذلك لا تستعمل هذه اللفظة فيه .

فصــل

فى ان اللطف قد يصح فى النوافل كصحته فى الواجبات ، وما يتصل بذلك

أعلم أن الذى بيناه من معنى اللطف وحقيقته يبين صحة دخوله فى الأمرين ؛ وذلك لأنه كما لا يمتنع أن يعلم من حال المكلف ، عند أمر حادث ، أن يختار الواجب من رد الوديعة وقضاء الدين ، ولولاه كان لا يختارهما ، فكذلك لا يمتنع أن يعلم من حاله عند بعض الحوادث(1) أنه يختار الإحسان إلى الناس والتفضل عليهم بالإنعام على وجه لولاه كان لا يختار . فلا فرق بين من منع من دخول ذلك فى النوافل ، أو منع من صحته فى الواجبات . ولا فرق بين من قال ذلك وبين من قال : إن سائر الدواعى أو بعضها(2) إنما يصح فى الواجب دون النافلة . فإذا بطل ذلك بما نجده من أحوالنا ، < ظهر > لك < القول > فيما ذكرناه . ولا فرق أيضا بين من قال ذلك وبين من يقول : إن اللطف إنما يقع فى < بعض > الواجبات دون بعض . وهذه مما يبين أن الحال فى ذلك موقوف على الدليل . فما ثبت بالدليل ذلك فيه قطع به ، وما عداه يتوقف فيه . وإنما يكشف عن ذلك فى التفصيل السمع ، لأن العقل إنما يدل على الجملة فيه دون التفصيل . وسنبين من بعد أن هذا اللطف فى باب الوجوب على الله تعالى بمنزلة الألطاف فى الواجبات ، ونبين الفرق بين ما يكون من فعله تعالى ومفارقته لما يكون من فعلنا فى ذلك .

---

(1) هذه الحوادث هى الألطاف .

(2) فى الأصل : « بعضه » .

فصـــل

فى أنواع اللطف وما يتفق فيه[1] ويختلف، وما يكون من فعله تعالى، ومفارقته لما يكون من فعل غيره

اعلم أن اللطف ينقسم إلى وجوه ثلاثة : أحدها ما يكون من فعله تعالى، والثانى ما يكون من فعل المكلف الذى اللطف له . والثالث مايكون من غير فعل الله تعالى وغير فعل المكلف . فأما الذى يكون من فعله سبحانه : فإن كان مفعولا مع تكليف الفعل الذى هو لطف فيه ، فإنه لا يكون واجبا ولا يوصف بذلك . وما يفعله تعالى بعد حال تكليف الفعل الذى هو لطف فيه، فإنه واجب فعله عليه تعالى . وكذلك القول فى التمكين ووجوبه ، فاعتبرهما اعتبارا واحدا .

وما يضام[2] التكليف إذا كان مما يصح أن يتأخر، فلو تأخر لدخل فى أن يكون واجبا، وما يتأخر لو فعل مع التكليف، لخرج عن أن يكون واجبا . ومن حقه أن يكون معلوما لمن هو لطف له قبل إيجاده الفعل الذى هو لطف له ، أو أن يكون ممكنا من أن يعلمه، وإنما يؤتى فى أن لا يعلمه من سوء اختياره . وقد حكى أبو هاشم عن أبى على رحمهما الله أنه كان لا يمنع من أن اللطف <

> ما هذا حاله[3]، ويستدل على ذلك المنع الوارد بأن الله تعالى هو الذى يلطف لعباده دون غيره ، وبأن الرغبة فى اللطف إليه سبحانه تقع دون غيره ، فأبطل ذلك رحمه الله بأن العبد إذا جاز أن ينفع غيره فى باب الدنيا وفى باب الدين من جهة الأمر ، فهلا جاز أن يفعل مايكون لطفا لغيره ؟

---

(١) فى الأصل : « منه » . (٢) أى يجتمع معه . (٣) مطموس .

ومما يبين ذلك أن العبد قد يجوز أن يمكن غيره من فعل ما كلف بالآلات[١]، ويحل ذلك محل التمكين الواقع من فعله . فكذلك القول فى الألطاف . وكما لا تبطل الرغبة إلى الله تعالى فى التماس التمكين والمعونة، فكذلك القول فى اللطف . ويبين ذلك أنهما قد جوزا فى فعل العبد أن يكون مفسدة لغيره، فما الذى يمنع أن يكون مصلحة لغيره ؟ فإذا جاز فى العبد أن يبعث غيره بالقول على فعل ما كلف، فما الذى يمنع أن يبعثه على ذلك بالفعل فيكون لطفا ؟ لكنا قد بينا من قبل أنه لا يطلق القول فى العبد أنه يلطف للمكلف ، وأن إطلاق ذلك متوجه إلى القديم تعالى . وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله معتذرا فى هذه المقالة التى حكاها عن أبى على رحمه الله : إنما ذكر ذلك على طريق < البور[٢] > لا على سبيل الاعتقاد لما رأى فساده واضحا .

فأما أن يكون لطفا من جهة الظن فيجب أن يكون اللطف فيه نفس الظن لا الشىء بعينه . ولذلك يجوز أن يكون المظنون على خلاف ما ظنه ولا يؤثر فى ذلك كونه لطفا . وهذا الباب مما لا مدخل له فيما يفعله تعالى . ومن حقه أن يكون بينه وبين الفعل الذى هو لطف فيه تعلق ومناسبة، حتى يكون بأن يكون لطفا فيه أولى منه أن يكون لطفا فى غيره؛ لأنه لولا التعلق الذى بينهما لم يكن يصح هذا < >[٣] فكما لا يجب فى < >[٣] أن يكون كذلك إلى فعل < >[٣] من دون غير الأدلة ، يعمه من الحكم ما ليس له بغيره فكذلك القول فيما ذكرناه يبين ذلك أن تعلقه به يؤثر فيه حتى يصير جهة فى وجوبه؛ وربما يصير جهة فى حسنه . فلولا أن بينهما اختصاصا[٤] لم يكن

(١) المراد أن يمكن غيره بالآلات .

(٢) فى الأصل البور ومن معانى البور الاختبار .

(٣) مطموس فى المواضع الثلاثة .

(٤) فى الأصل اختصاص .

ليصح ذلك فيه . ولهذه الجملة قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : يجب فيه أن يكون مدركا أو فى حكم المدرك ، لأنه رأى أن الواجبات على المكلف من حقها عند الحدوث أن تكون مدركة فتميزها بالإدراك من غيرها ، أو تكون بهذه المنزلة فى أن الإنسان يجد ما ناله بفعلها من المشقة[1] ، فيميزها لذلك ولغيره من الوجوه من غيرها . فحكم أن اللطف يجب أن يكون هذا حاله لتصح بينهما المناسبة على هذا الحد . ولهذه الجملة قال فى النوافل الشرعية إنها ألطاف فى أمثالها من الواجبات ، ومنع من إثبات نفل لا نظير له فى الواجبات فى جملته أو فى تفاصيله . ومن حق هذا اللطف أن لا يكون إلا حسنا على ماتقدم القول فيه ؛ لأنه إذا كان لا بدّ من أن يفعله تعالى فيجب أن تنتفى عنه صفة القبح التى لا تثبت فى أفعاله تعالى . ومن حقه أن يكون واجبا، إذا تأخر عن حال التكليف من حيث إن التكليف السابق يجرى مجرى وجوبه على مانبينه من بعد . فأما قيام غيره مقامه ، أو دخول البدل فيه، فسنذكره من بعد. ومن حقه أن يقدم حال الفعل بوقت واحد، يتضح كونه داعيا إليه . فأما تقدمه بأوقات كثيرة، فقد اختلف فيه الشيخان رحمهما الله، وسنذكره فى فصل مفرد . ومن حقه أن يكون متميزا من وجوه التمكين، فلا يكون له مدخل فى التمكن به مما هو لطف فيه، وإنما يكون له حظ الدواعى إلى إيثاره على غيره . ولذلك منع أبو هاشم ، رحمه الله، فى زيادة الشهوة وتغليظ المحنة بها أن تكون مفسدة، لأن لها عنده حظا فى وجه / من وجوه التمكين، ولم يكن لها < ذلك عند أبى على، فكان عذره، ومنع منها .

ومن حقه أن لا يكون مضمنا أو مستقبلا لحال الفعل ؛ بل يجب أن يكون حاصلا أو فى حكم الحاصل قبل حال وجوده . ولذلك منع أبو هاشم رحمه الله تعالى

---

(١) أى يحصل منها على شىء بعد أن تعب فى أدائها .

التكليف المستقبل ممن يعلم أنه يؤمن أن يكون لطفا فى التكليف الحاضر ؛ كما منع أن يكون التكليف الماضى لطفا للمستقبل ، وجعل كل ذلك داخلا فى التمكين والتكليف المبتدأ دون الألطاف ، وإن كان أبو على ، رحمه الله ، قد خالف فى بعض ذلك على ما بناه فى تكليف من يعلم أنه يكفر .

وأما ما يكون لطفا من فعل غيره سبحانه وغير المكلف ، فمن حقه أن يكون المعلوم من حاله أنه يقع ويحدث على الوجه الذى هو لطف ، وفى الوقت الذى هو لطف ، فيحسن لأجل ذلك أن يكلف تعالى الفعل الذى هو لطف فيه . ومتى لم يكن هذا حاله صح التكليف . هذا إذا لم يكن له بدل من فعله تعالى يسد مسده ، فلا يمتنع أن يكلف تعالى ويلطف بفعله ، وتكون الشروط فيه ما قدمناه . ونحن نذكر ، من بعد ، الكلام فيما يجوز البدل فيه وفيما لا يجوز .

فأما ما يكون من ذلك لطفا من فعل نفس المكلف ؛ فمن حقه إذا كان لطفا فى واجب أن يكون بمنزلته فى الوجوب ؛ وإن كان لطفا فى النفل فهو بمنزلته . ولا خلاف بين الشيخين ، رحمهما الله ، فى ذلك . وإنما يختلفان فيما يكون من فعل العبد مفسدة ، على ما نبينه من بعد فى فصل مفرد .

واعلم أن اللطف يجب أن يكون مؤثرا مرة فى جملة الفعل المتعبد به ، ومرة فى كل جزء منه ، ومرة فى الأمرين . فإذا كانت العبادة مما الشرط فى كونها واقعة على الوجه الذى يجب ويحسن عليه أن تكون < >[1] ولا يؤثر إلا فيها ؛ لأن كل جزء منها وجوده كعدمه فى أنه لا مدخل له فى التعبد ، فيصير فى هذا الوجه < >[1] متناولة العبادة فى أنه لا مدخل للطف فيه < >[1] ولا مدخل له فى جملته ، وأن يكون بمنزلة < >[1] وسائر العبادات الواقعة <

(١) ما بين الأقواس المعقوفة مطموس .

>[1] وقد يجوز أن يدخل فى جملتها وفى آحادها ، إما على الجمع أو على البدل ؛ لأن كل جزء من الصلاة < >[1] يكون بأدائه فاعلا للواجب ، فهو فى هذا الوجه بمنزلة العبادات المتميزة . وإنما يعتبر < >[1] جزءا وغيره . وذلك يرجع إلى أمر سوى استحقاق الثواب به .

وأعلم أن اللطف إذا كان من فعل < >[1] العباد أيضا ، فربما كانت الجملة لطفا دون كل جزء منه ، وربما كان كل جزء منه لطفا ، وربما اجتمع الأمران فيه . وكذلك إذا كان من فعله تعالى . ولا يمتنع فى كثير من الأفعال أن يكون وجه كونه لطفا يتعلق بتمامه ، فلا يكون لأوله فى ذلك حظ ، ويكون وجه التعبد به الوصول به إلى آخره ، فيفارق ما حل هذا المحل لما بجملته يكون لطفا على وجه لا يتميز آخره من أوله .

---

(١) ما بين الأقواس المعقوفة مطموس .

فصــــل

فيما يجوز دخوله البدل فيه من الألطاف، وما لا يجوز ذلك فيـــه

اعلم أن الأمر فى ذلك موقوف على الدليل ، لأنه كما لا ينكر فى الواجب أن يكون له لطف وأن لا يكون له لطف ، فكذلك لا يمتنـع فى لطفه أن يكون ممـا يختص فلا يقوم غيره مقامه ، أو ممـا يقوم غيره مقامه . فمتى فقد هذا الدليل وجب التجويز ، ومتى حصل الدليل فيـه على أحد الوجهين قطع به . ولا دليـل يدل فى أفعاله تعالى على أحد الأمرين ، فيجب أن يجوز فيه أحدهما . ولذلك قلنا : إن ما يفعله تعـالى من الأغراض غير ممتنع قيام غيرها مقامها . وعلى هذا الوجه يجوز فى بعثـة نبى مخصوص أنه كان يقـوم غيره مقامه لو بعثـه سبحانه < >[1] المكلف على ضربين : أحدهما يكون فى باب العبادات ، والآخر خارج عنها . فما خرج عنها فالبدل يجوز فيه على ما قدمناه ، وما كان عبادة ، فإن البدل لا يجوز فيه على ما نذكره ، وما يكون من فعل نفس المكلف من العبادات ، فإن البدل لا يجوز فيه من فعله تعالى . والدليل على ذلك : أنه لو كان فى أفعالنا ما يقوم مقام الصلاة فى كونه لطفا لوجب أن يدل عليه تعالى ، ولـما صح أن يلزمنا اعتقاد أنه ليس بواجب كالصلاة . فلما لزمنا أن نعتقد فى سائر الأفعال التى لم نتعبد بها أنها على أصل الإباحة ، فذلك يدل على أنه ليس فيها ما يقوم مقام الصلاة فى هذا الوجه . وكذلك فلو كان فى الكفارات الثلاث رابع يقوم مقامها لوجب فيه من البيان مثل ما يجب فى نفس الكفارات ، ولوجب أن يكون اعتقاد

---

(١) مطموس .

نفى وجوب الرابع مما يجوز كونه جهلا ، وهـذا ظاهر الفساد . وكذلك القول فى النوافل ، إنا لا نجوز أن يكون للطفها من النوافل بدل يقـوم مقامها ولا يدل عليه ليفصل بينه وبين المباح .

فإن قال : أفتجوزون فيما يعبد به تعالى من الألطاف أن يكون له (١) بدل من فعله تعـالى؟ فإن جوزتم ذلك ، فهل تجوزون فى الكل أو البعض؟

قيل له : إنا لا نجوز ذلك ، من قبل أنه لو صح إثبات بدل لها من فعله تعالى ، لكان وجوب الصلاة علينا يكون مع تكامل شرائطه على وجه دون وجه ، وقد وجب بالدليل اعتقاد وجوبها على كل وجه ، حدث من قبله تعالى ما قيل إنه بدلها أو لم يحدث . فلذلك لم يجـز دخول البدل فيها . يبين ذلك أن فروض الكفارات لما قام فعل البعض فى الوجه الذى يكون عليه لطفا ، دل تعـالى عليه وبين الفارق بينها وبين واجبات الألطاف . ولو كان مرض (٢) خالد يقوم مقام صلاة زيد فى كونه لطفا ، لوجب < > (٣) من كونها واجبة عند حدوث هذا المرض ، ولوجب أن يدل عليه لئلا يعتقد فى وجوب < > (٣) أن يعتقد عليه .

فإن قيل : أفليس قد يؤدى المكلف الصلاة على وجه يقبح منه ويسـقط ؟ < وإذن > فقد قام القبيح فى اللطف مقام الواجب ؛ وكذلك القـول فى سائر العبادات ، كالطهارة ؟

قيل له : إنه غير ممتنع فى اللطف أن يكون مشروطا فى كونه لطفا بوقت مخصـوص ؛ فمتى كان خرج عن كونه لطفا . وكما لا يمتنع ذلك فى مثـل ماعلمناه من العبادات المعلقـة بالأوقات ، فكذلك غير ممتنع أن يكون مشروطا بمكان ،

---

(١) له أى لما يعبد به تعـالى .

(٢) غير واضحة فى الأصل ، ولكن سياق الكلام فيما بعد يدل على أنها مرض .

(٣) مطموس .

وغير ممتنع أن يكون الوجه فى كونه لطفا أن يكون[1] لفعل ، فمتى فعله خرج من كونه لطفا . وهذه المعاصى متى فعلها المكلف، خرج مثلها من أن يكون لطفا على الوجه الواجب ، نحو أن يتطهر بماء[2] مغصوب ، فيخرج التوضى[3] على الوجه الصحيح فى تلك الحال من أن يكون لطفا . وكذلك القول فى سائر العبادات .

فأما الصلاة فعلى طريقة من لا يجوزها ، يجب أن نجيب فيها بما ذكرناه فى سائر العبادات .

فإن قال : إذا كان سقوط الطهارة بالوضؤ[4] بالماء المغصوب كسقوطها بالماء المباح ، فلم قلتم : بأن هذا لطف وذلك ليس بلطف مع أن كل واحد منهما كصاحبه فى أن صاحبه يسقط به كما يسقط هو بصاحبه ، وفى أن الصلاة تجرى مع كل واحد منهما على حد واحد ؟

قيل له : لأنا لو لم نقل ما قدمناه لأدى إلى أن يكون مخيرا بين واجب وقبيح ، وذلك مما تنافيه الحكمة ؛ فإذن يجب أن يقال فى الواجب منهما إنه اللطف ، وفى القبيح منهما إنه مخرج لكون الطف من أن يكون لطفا[5] ؛ فيكون فيه كالشرط فى أنه لطف ، ووجوده كالشرط فى خروجه عن هذه الصفة .

فإن قيل : قد جوزتم فى سائر الألطاف التى تكون من فعلكم أن لها أبدالا على هذا الحد من فعله تعالى ، وتكون كالشرط فيه ، فكيف جاز لكم القطع على أنه لا بدل لها من فعله تعالى؟ فإذا جاز فى القبيح أن يجرى مجرى الشرط فيما وصفتم ، فهلا جاز فى الحسن من فعله تعالى مثل هذه الطريقة ؟

---

(١) هنا فراغ فى الأصل يكفى لكلمة واحدة .

(٢) فى الأصل بما ومن عادة الناسخ إسقاط الهمزات النهائية .

(٣) يقصد التوضؤ .

(٤) فى الأصل التوضى ويقال توضأت لا توضيت فالمصدر التوضؤ لا التوضى .

(٥) الأفضل مخرج للطف من أن يكون لطفا .

قيل له : إن الذى أثبتناه شرطا فى الألطاف من فعلنا لم نقطع بذلك فيه إلا بدلالة ؛ لأن الذى يسقط به الفرض متى وجد من المكلف — ولولاه لكان الفرض ثابتا — لابد من أن يكون معلوما له ، ليصح أن يعرف عند فقده وجوب الفرض عليه ، وعند وجوده سقوطه عنه . فلوكان بعض الفعل له تعالى يقوم مقام الواجب علينا لوجب أن يدل عليه ، وكنا نعلم سقوط الواجب عند وجوده وثبوت وجوبه عند عدمه ؛ وقد ثبت أن الحال بخلافه .

فإن قال : جوّزوا فى مقدوره تعالى ما يقوم هذا المقام وإن لم يكن عليه دليل ، وقولوا : إن الواجب على المكلف أن يتوقف فيما هذا حاله ، ولا يقدم على اعتقاد ويكون بمنزلة من ورد عليه الخطاب من الرسول ، فيعتقد فيما يتناوله من الأحكام على الجملة ولا يعتقد دوامها ؛ بل يقف فى ذلك .

قيل له : إنما يجب التوقف عند فقد الدليل ، فأما عند ثبوته فلا وجه للتوقف . وقد بينا أن الواجب علينا أن نعتقد فى العبادات المضيّقة (١) أنها لازمة لنا مع سلامة الأحوال ، وإن وجد كل شىء أو عدم ، فكيف يصح مع وجوب هذا الاعتقاد أن نجوّز ما سألت عنه ؟

١ فإن قال : هلا قلتم إن فى العبادات المضيقة ما يقوم فى كونه لطفا مقامه ، وإن لم يجب أن يدل عليه ؟

قيل له : لو جاز فيما يقوم مقامه أن لا يدل المكلف عليه ، لجاز فى العبادة نفسها أن لا يدل عليها لأن صفتها فى الوجه الذى يجب لأجله تعريف المكلف واحدة (٢) ؛ فكيف يجب أن يبين تعالى للمكلف أحدهما دون الآخر ؟

---

٢ (١) يظهر أنه يريد بها العبادات الصعبة التى تحدث الضيق كالصوم مثلا .

(٢) خبر لأن .

فإن قيل : وما تلك الصفة التى لأجلها بيان اللطف ؟

قيل له : إذا علم تعالى أن المكلف عنـد هذا الفعل يؤدى الواجبات العقلية ولولاها لم يؤدها ، وجب أن يعرف ذلك من حاله من حيث يجب وجوبه . فلو كان فى الأفعال ما يقوم مقامه فى كونه لطفا ، لكان إنمـا يقوم مقامه بأن يعلم من حاله أنه إذا فعـل بدلا من هـذا الفعل المخصوص ، دعا المكلف إلى أن يؤدى الواجبات العقلية على الوجه الذى يدعو فعله لهذا . وإذا كان إنما يقوم مقامه على هذا الوجه، فقـد ثبت أن حاله فى الوجه الذى يجب لأجله عليـه ، وفى الوجه الذى يجب عليه يجب على المكلف تعريفه ، كحال الآخر . فلا يجوز أن يخص بذلك أحدهما دون الآخر . وعلى هذه الطريقة خيَّر تعـالى بين الأفعال فى كثير العبادات كما تساوت فى الوجه الذى ذكرناه . فلو كان غيرها يجرى هـذا المجرى ، لوجب أن يقع التخيير فيها على الحـد الذى وقع فى هـذه العبادات ، فوجب بعضها على وجه التضييق .

فإن قيل : فيجب على هذا الموضوع القول بأن كل لطف من العبد لا يكون إلا واجبا ، وليس هذا من قولكم ؛ لأن فى الألطاف ما يكون نفلا ، كالنوافل الشرعية .

قيل له : إن الطاعة إذا علم من حالها أنها[1] يختار عندها المكلف بعض الواجبات العقليـة أو الشرعية — ولولاها كان لا يختار — فلابد من القول بوجوبها ، فأما إذا كانت لا تؤثر هذا التأثير — لكنها تسهِّل فعل الفرض وتزيد فى دواعيه من غير أن يعلم ذلك من حالته ، وجب أن تكون نافلة ؛ فيجب موقعها فى كونها لطفا يختلف التعبد بها .

---

(١) فى الأصل أنه ، والمراد بالطاعة فعل الطاعة ، أى العمل الذى يطيع العبد فيه .

فإن قال : فيجب أن تقطعوا فيما يكون لطفا من فعل العبد، أنه لا يكون إلا واجبا أو ندبا .

قيل له : كذلك نقول ، لأنه لا يجوز أن يعلم[1] أن بعض أفعاله لطف فى بعض ، إلا على أحد الوجهين الذين ذكرناهما <ليكون> إما واجبا وإما ندبا .

فإن قال : أفتبين من قولكم إن ذبح البهائم من المباح ؟ وتقولون إنه لطف، وإنه لولا كونه لطفا لما حسن منه تعالى إباحته ، وتجعلون وجه حسن إباحته كونه لطفا، كما تجعلون وجه وجوب الصلاة كونها لطفا .

قيل له : كذلك نقول ، ولا ينقض ذلك ما قدمناه ؛ لأن الذى عقدنا الباب عليه أن كل فعل يقع من المكلف ويكون لطفا فى أفعاله ، فلا بد من أن يكون واجبا وإما ندبا .

فأما إذا كان ما يفعله لطفا فى فعل غيره ، فغير ممتنع أن يكون مباحا ؛ لأنه لا يجب على زيد أن يفعل ما هو مصلحة لعمرو ، وإن وجب عليه أن يفعل ما هو مصلحة له . لأن الذى يكون لطفا له من فعله إذا كان عنده يختار الواجب ، فقد صار متضمنا لأمرين : أحدهما اجتلاب منفعة ، والآخر دفع مضرة من يسلم عنده من العقوبة ، فيلزمه الإقدام على ذلك الفعل ، كما يلزمه دفع المضار عن نفسه . وكذلك ما يكون لطفا على الوجه الآخر . وإنما يكون ندبا لأنه يلتمس به مصالح نفسه . ويحسن من الإنسان أن يجتلب المنافع بفعل يفعله ، ويحصل له لأجل هذه الصفة حكم زائد على حسنه . وليس كذلك ما يكون من فعله لطفا لغيره ؛ لأنه لا يجب عليه دفع المضار عن غيره ، ولا يندب إلى اجتلاب المنافع لغيره ما لم يحصل له بها

---

(١) فى الأصل : « لطفا » .

سرور ، كما يحصل للوالد بالنفع الواصل إلى ولده . فلذلك لم يمتنع فى اللطف الواقع منه أن يكون مباحا متى كان لطفا لغيره .

فإن قال : أفليس إذا كان مباحا فله أن لا يفعله فلا يقع اللطف الذى يجب حصوله ؟

قيل له : إذا كان تعالى يعلم أنه لا يختاره ، لم يكلفه مثل ذلك الفعل لعدله ؛ وإنما يكلفه ، متى علم أنه يختار ذلك . وقد يجوز ، إن لم يختره ، أن يفعل تعالى ما يقوم مقامه فى كونه لطفا ، لأنه لا دليل فيما حل هذا المحل على أنه لا بدل له فى كونه لطفا ، كما دلت الدلالة على ذلك فى العبادات .

فإن قيل : أليس اللطف إذا كان من فعله تعالى وجب كوجوبه إذا كان من فعل المكلف ؟ وهلا وجب أيضا متى كان من فعل غير الله وغير المكلف ؟

قيل له : إن المكلف يلزمه للتكليف السابق أن يلطف للمكلف ، كما يلزمه أن يقدره ويمكنه . وكذلك المكلف يلزمه أن يجتلب منافع نفسه ، إذا اقترن بها دفع المضرة على ما قدمناه . فلذلك وجب اللطف على المكلِّف والمكلَّف . فأما غير الله سبحانه فلا وجه يوجب عليه أن يلطف لغيره . فجاز فى بعض أفعاله أن يكون لطفا ، وإن كان مباحا . ألا ترى أن الواحد منا إذا أمر ولده بالتعلم يلزمه أن يرفق به إذا قدر فى ذلك أنه يتعلم عنده (1) . ويلزم الوالد — إذا كان عاقلا — التوصل إلى ذلك إذا كان له فيه نفع ودفع مضرة ؟ وغير الوالد لا يلزمه أن يفعل بهذا الولد ما يقدر أنه أصلح له فى باب التعلم ، وهذا ظاهر من باب الشاهد .

فإن قيل : إذا جاز فى فعل الغير أن يكون لطفا ، وإن كان مباحا ، فجوزوا فى فعله أن يكون لطفا ، وإن كان قبيحا لمثل ما ذكرتموه من العلة .

---

(1) أى عند هذا الرفق .

قيل له : إن كون الفعل داعيا إلى فعل سواه لا يقتضى فيه أنه حسن . ولذلك نعلم أن الفعل قد يدعو إلى القبيح فيكون مفسدة ، كما يدعو إلى الواجب فيكون لطفا فيه . وهـذا معلوم عند الاختبـار . ولا فرق بين أن يقال فيما يدعو إلى غيره إنه يجب أن يكون حسنا ، وبين ما يدعو غيره إليه . فإذا جاز فيما يدعو غيره إليه أن ينقسم إلى قبيح وحسن ، فكذلك فيما يدعو إلى غيره . فإذا صحت هذه الجملة ، وكان الوجه الذى من أجله نفينا <ما يفعله تعالى> من الألطاف أن يكون قبيحا ، والوجه الذى لأجله أوجبنـا فى اللطف إذا كان من فعـل غير المكلف أن يكون واجبا أو ندبا غير ثابت فى فعل الغير ، فـا الذى يمنع أن يكون فى أفعاله ما يصح ويعلم من حال غيره أنه يختار(١) عنده الواجب ، فيكون ذلك فى الصحة بمنزلة أن يكون مباحا ، لكنا لا نطلق على ما هـذا حاله أنه لطف لمـا فيه من الإيهـام ونقيد القول فيه تقييدا .

فإن قال : فيجب فى فعل الغير أن لا يكون لطفا للمكلف وهو واجب ، لأنكم بينتم بما تقدم من الكلام مفارقة فعله لفعل المكلِّف والمكلَّف .

قيـل له : إنما حكمنا بأنه مفـارق للمكلِّف والمكلَّف فى أنه لا يجب فيما هو لطف من فعله أن يكون واجبا ، فيجب أن يكون مباحا ، ولا يمنع ذلك من أن يكون فيه ما يكون واجبا وندبا ، فكان فعل الغـير على تصاريف أحواله قد يجـوز أن يكون لطفا ، فلا دليل يوجب أنه لا يكون لطفا إلا إذا وقع على وجه مخصوص . وليس كذلك من فعل المكلف ، لأنه لا يكون لطفا إلا على وجهين : أحدهما بأن يكون واجبا ، والآخر بأن يكون ندبا ؛ فأما فعـل المكلف فلا يكون لطفا إلا على وجه واحد ، وهو أن يكون واجبا ، فاعتبره الجميع على هذا الوجه .

(١) فى الأصل : « أن يختاره » .

هـذا إذ كان ذلك اللطف يفعله وقد تقدم التكليف . فأما إذا كان معـه فقد قدمنا القول فيه .

فإن قال : فيجب أن يجوز فى فعل العبد ، ولمـا كلف ، أن يكون لطفا فى تكليف مستقبل ، ويكون ذلك الفعل مباحا أو قبيحا ، ويجرى فى بابه مجرى فعل الغير .

قيـل له : إنما يتم هذا السؤال على مذهب من يقول فى اللطف : إنه يتقدم حال الطاعة بأوقات كثيرة . والجـواب أنه لا دليل يوجب فيا هذا حاله أن يكون على صفة < > [1] صفة ، فيجب أن يجرى مجرى فعل الغير فيا قدمناه من الوجوه .

فإن قال : فهو بين فى بعض ما يفعله تعـالى مثل التكليف من الألطـاف أن يكون فى حكم المباح .

قيل له : لا يصح ذلك ، لأنه إذا فعله تعالى لنفع المكلف ، فقد حصل له صفة زائدة على المباح ، فلا بد من أن يكون تفضـلا وله حكم الندب ؟ أو يكون واجبا من فعله إذا تأخر عن حال التكليف .

فإن قال : خبرونا عما يفعله سـبحانه من اللطف إذا كان من باب الآلام . أتجوّزون فى بدله أن يكون من باب الملاذ ، أم لا تجوّزون ذلك ؟ فإن جوّزتموه ، فكيف يحسن أن يؤلم مع جواز الغناء عنه فى التكليف ؟ وإن منعتم منه فقد حكمتم فى فعلين ، حالها فى أنهما يدعوان المكلف إلى الواجب على سـواء ، أن أحدهما لطف دون الآخر ويحسن دونه .

قيل له : إن الصحيح عندنا أنه يجوز أن يفعـل تعالى الملاذ بدلا من الآلام إذا كانت الحال ما سألت عنه للعلة التى ذكرتها فى سياق كلامك ، لأن الغرض من

---

(١) مطموس .

المكلِّف أن يلطف للمكلَّف ، فإذا علم أنه إن رزقه مالاً فعل الواجب على الحد الذى يفعله إذا أمرضه ، فلا فرق فى الوجه الذى يجب هذا اللطف عليه و يحسن بين الأمرين (١) .

فإن قال : إنه تعالى متى فعل الآلام صار كالعابث بفعلها ، من حيث يقع الغنى عنها بالملاذ .

قيل له : إن الغرض الذى له يفعل تعالى الملاذ حاصل فى الآلام ، فلا فرق بين أن يقال فيها إنها تكون عبثا لوقوع الغنى بالملاذ عنها ، و بين أن يقال فى الملاذ إنها تكون عبثا لوقوع الغنى بالآلام عنها .

فإن قال : إن الآلام تجرى مجرى الظلم إذا كانت الحال هذه .

قيل له : إنه تعالى بما يتضمنه عند فعلها من الأغراض ، تصير كأنها ليست بألم وكأنها لذة ، فكيف تكون ظلما (٢) ؟

فإن قال : إن العوض المستحق بالآلام نجعله كأن لم يقع ؛ و يحصل للذة مزية للنفع الذى فيها ؛ فيجب أن تكون بأن تفعل أولى ، وأن يقبح منه تعالى والحال هذه أن يفعل الآلام .

قيل له : إن الذى ذكرته إنما يكون بحيث لو كان قدر العوض القدر الذى يقابل على حد الانتصاف ، فيكون الجزء من اللذة يعادل الجزء من الآلام . فأما إذا كان العوض أعظم فيصير بحيث يختار العقلاء على اختلاف أحوالهم تحمل الألم لأجله ، فقد عادت الحال فيها إلى أنها بمنزلة اللذة لهذا الوجه ؛ فيحسن منه تعالى أن يفعلها بدلا من اللذات كما يحسن منه أن يفعل اللذات بدلا منها .

---

(١) فى الكلام تقديم وتأخير ، وتقديره : فلا فرق بين الأمرين فى الوجه الذى يجب هذا اللطف عليه ويحسن .

(٢) يعنى أن العبرة بالغاية لا بالوسيلة .

فإن قيل : إن للذة مزية، وهى : أنها لو انفردت لكانت فضلا وإحسانا ؛ ولو انفرد الألم لكان ظلما ، فإذا تساويا فى كونهما لطفا، ففعل اللذة من الحكيم أولى .

قيل له : إن الأمر وإن كان كما قلته فإن يخرج الألم من أن يكون كاللذة بما يقابله من العوض العظيم ، ويصير بمنزلة معاوضة أحدنا على ثوب يملكه وهو يساوى دينارا بدينارين . إنه لا فرق عنده بين أن يعاوض عليه بدينارين وبين أن يتفضل عليه بدينار .

فإن قيل : إنكم بنيتم المسألة على أنها صحيحة وما أنكرتم من أسماء لها، لأنه يبعد فى العقل أن يصلح العبد بالملاذ على الحد الذى يصلح بالآلام ، سيما وقد قلتم فى اللطف : إنه يناسب ما هو لطف فيه ضربا من المناسبة ، وبعيد مساواة اللذة للألم فى هذ الوجه .

قيل له : ليس الذى ذكرته بعيدا[1] . لأن الدواعى إلى الأفعال قد تختلف ، ولذلك تجد العاقل قد يدعوه إلى الفعل الواحد الرغبة والرهبة ، ويحل أحدهما عنده فى هذا الوجه محل الآخر . فما الذى يمنع من أن يعلم من حال العبد أنه أقرب إلى التوبة والإنابة ، متى وردت عليه الآلام فقلق منها وجزع عندها وخاف على نفسه عقيبها، وأن يكون هذا حاله إذا كثرت عليه نعمه تعالى ، وأغناه ذلك عن الحاجة إلى القبائح ، ويكون كل واحد من الأمرين يقوم عنده مقام الآخر . وإذا لم يمتنع ذلك فالمسألة صحيحة ، وما أجبنا به هو المطلوب وإن < خالف بعضهم > فى هذا الباب ، وظن أن للذة مزية من حيث كونها لطفا لظاهر أمرها[2] .

---

(١) فى الأصل : « بعيد » .   (٢) السطر كله غير واضح .

فإن قال سائلا فى الكلام الأول : أليس إقامة الحد من الإمام تكون لطفا — إما له أو لغيره — وقد ضاعت هذه الألطاف، و بطلت لفقد الإمام فى هذا الزمان . وقد يجوز أيضا فى الإمام عندكم أن يعصى فلا يقيم الحد ، لأن من قولكم إنه لا يجب أن يكون معصوما ، وتجوزون عليه الخطأ على وجه يظهر وعلى وجه لا يظهر . وهذا يبطل قولكم : بأنه لابد فى اللطف من بدل ؟ .

قيل له : إنه تعالى يعلم أحوال المكلفين إلى آخر الأبد . فإذا صح ذلك، وعلم فى بعض الأزمان أنه لا إمام يحصل فيه ، فغير ممتنع أن يقال إنه ليس فى المكلفين فى ذلك الزمن من المعلوم من حاله فى إقامة الحد أنه لطف له ، ومتى كان فى بعض الأزمان وأخطأ فى إسقاط الحد فكمثل ، و إذا لم يمتنع ذلك فقد سقط ما سألت عنه .

فإن قال : أليس كان الواجب عليه أن لا يخطئ فيقيم الحد، ولو لم يكن لطفا لوجب أنه يخرج من أن يكون واجبا عليه ؟

قيل له : إذا كان إنما يكون لطفا لغيره ، لم يمتنع أن يتغير حال كونه لطفا بحسب الشرائط . فإذا كان المعلوم أنه على بعض الشرائط يكون فعله لطفا لا محالة ، و إذا تغير الحال لم يكن لطفا .

واعلم أن شيخينا ، رحمهما الله ، قد اختلفا فى ذلك . فمن قول أبى على رحمه الله : إن إقامة الحد لطف فى باب الدين ، ويقول فى الجواب عما ذكرناه بأنه تعالى يفعل ما يقوم مقام إقامة الحد من الإمام؛ لأن ذلك الحد من فعل غيره فيه . فإذا كان كذلك ، لم يمتنع أن يقوم مقامه ذلك القدر من الآلام أو الغموم إذا أنزلها تعالى به أو أحدها .

وأما أبو هاشم، رحمه الله، فإنه يقول فيه : إنه من مصالح الدنيا لا من مصالح الدين؛ وذلك لأن عنده أن إقامة الحد إنما تردع عن الإقدام على مثل ذلك الفعل خوفا من مثل هذا الحد . ومتى تجنبت المعصية على هذا الوجه لم يستحق الثواب؛ لأنه يلزمه أن تترك القبيح لقبحه لا لمخافة الحد فإذا كان كذلك لم يثبت أنه مصلحة في الدين . فلا يلزم متى لم يقع لفقد الإمام أو لمعصيته أن يفعل(١) ما يقوم مقامه ، لأن مصالح الدنيا ليست واجبة عليه تعالى، وإن ثبت أن فيها ما يكون صلاحا في الدين . فالجواب ما قاله أبو على رحمه الله . وهذا الخلاف مر في كونه لطفا للمحدود، فأما في كونه لطفا لنفس الإمام أو من يقوم مقامه ، فلا خلاف بينهما في أنه من مصالح الدين فيجرى مجرى العبادات في سائر الأحكام التي نذكره فيها .

فإن قيل : أتقولون إن اللطف في القبيح مما يدخل فيه البدل أو يمتنع ، بمنزلة ما ذكرتموه من اللطف في الواجب ؟

قيل له : قد بينا أن هذا الباب لا يقع في فعله تعالى لأنه منزه عن فعل القبيح ، وبينا أن كل تكليف لا يتم إلا بفعل قبيح فإنه تعالى لا يفعله ، فلا يكلف من لا يصلح إلا عند قبيح من فعله(٢) ، فلا مسألة علينا في أفعاله تعالى .

فإن قيل : فلا قلتم إنه تعالى يفعل ما يكون مفسدة لزيد ، ويختار(٣) الكفر عنده إذا آمن عنده خلق عظيم ، ويكون وجه كونه صلاحا مؤثرا في كونه فسادا ؟ .

قيل له : إن من يذهب هذا المذهب ويجوزه على الله عز وجل يقول فيه : إنه يحسن ، ولا يجعل كونه فسادا لزيد مؤثرا في قبحه ، بل يعتبر أعم الأمرين في الفعل ؛

---

(١) أى الله (٢) أى فلا يكلف الشخص الذى لا يأتى الفعل الصالح إلا إذا أتى فعلا قبيحا .
(٣) أى يختار زيد .

فإذا كان هو الصلاح لم يعتد بالوجه الآخر ويحكم بحسنه . وإذا قال : إنه تعالى يفعله على هذا الوجه لم يحصل مخالفا لنا فيما قدمناه ؛ لأنه إنما جوز أن يفعل تعالى ما يحسن دون ما يقبح ؛ فينبغى أن نكلمه لا فى هذا الأصل، لكن فيما هذا حاله من الفعل : هل يحسن أو يقبح ؟ .

ونحن نبين أن وجه القبح قد حصل فيه ؛ فلو كان صلاحا لكل مكلف لم يتغير حاله فيما له يقبح .

فأما المفسدة إذا كانت من فعل نفس المكلف ، فقد بينا أن شيخنا أبا على، رحمه الله، يأباه، ويقول : لو كان فى فعله ما يكون مفسدة < >[1] وأن شيخنا أبا هاشم، رحمه الله، يجوز ذلك ويقول : إنه تعالى إن عرفه فى ذلك الفعل أنه مفسدة وأنه ضرر عليه ، فالواجب عليه أن يتحرز منه ويلتمس دفع المضرة بتوقيه ، كما يلزمه التماس مصالحه بالإقدام على العبادات . فيكون المكلف قد أتى من قبل نفسه فى ذلك لا من قبله تعالى . وسنذكر القول فى ذلك فى فصل مفرد .

فأما إذا كان من فعل غير المكلف فإنه تعالى يستبيح منه لا محالة، أو لا يكلف من ذلك الفعل مفسدة فى تكليفه، ويكون القول فيه كالقول فى المنع مما كلف ، إنه تعالى إذا كلف، فلابد من أن يزيل منع المانعين لهذا المكلف عما كلفه . ومتى كان المعلوم أنه لا يمنع من ذلك فإنه لا يكلف أصلا ، فعلى هذه الطريقة ينبغى أن يجرى الكلام فى الألطاف وأبدالها .

---

(١) مطموس .

فصـــل

فى بيان ما يصح أن يدخل تحت التعبد من اللطف والمفسدة ، وما لا يصح فيـه ذلك ، وما يتصل به

اعلم أنه لا يجوز أن يتعبد سبحانه زيدا بفعل لكونه لطفا لغيره فقط ، لأنه يؤدى الى أن لا يكون له وجه وجوب ، من حيث علم أنه لا يجب على زيد التماس مصالح غيره ودفع المضار عنه ، وإنما يجب ذلك عليه فى نفسه . وما يتعبد به تعالى من هذا القبيل ، فإنمـا يحسن أن يتعبد به لهذا الوجه . فإذا لم يثبت له هذا الوجه ، لم يصح التعبد به .

فإن قال : فأنتم تقولون إنه تعالى قد تعبد الأنبياء بأداء الرسالة لمـا للأمة فيه من المصلحة ، وتعبد الأئمة بإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام لمثل هذه البغية(١) ، وذلك ينقض ما قدمتم .

قيـل له : إن أداء الرسالة وإن كان فيه صلاح الغير ففيه صلاح للمؤدى ، فهو لطف له . ولولا أنه كذلك ، لم يحسن أن يكلف . وإنمـا نريد بقولنا إنه لطف أن فيه مصلحة لها ، وأنه يحصل فيه هـذا المعنى أيضا مع أنه لطف له . وكذلك القول فيما يقول به الإمام من العبادات المتعلقة بالغير(٢) .

فإن قال : هلا جوزتم أن يتعبد تعـالى بالفعل لأجل الثواب إذا كان فيـه لطف لغـيره كما حسن منه تعـالى أن يعرض المكلف على طريقـة التعريض إذا [كان] فيه لطف لغيره ؟

---

(١) أى الغاية . (٢) السطر كله غير واضح .

قيل له : قد بينا من قبل أنه لا يحسن التعبد بالفعل لأجل[1] الثواب ، لأنه إنما يستحق الثواب عليه لكونه على صفة تقتضي وجوبه أو كونه ندبا ؛ فما لم يحصل هذا الحكم للفعل ، لم يستحق الثواب عليه . فلو وجب لأجل الثواب — والثواب لا يستحق إلا لتقدم وجوبه — لأدى ذلك إلى تعلق كل واحد منهما بالآخر ، وذلك فاسد ، وقد نقضنا القول فيه من قبل . وذلك يقتضي صحة ما قدمناه من أن التعبد به لا يحسن إلا لوجه غير إيجابه لأجله . وكونه لطفا للغير لا يقتضي ذلك فيه ؛ لأن ما له يحسن منه تعالى أن يوجبه إذا كان لطفا لغيره أنه يدفع به المضرة في الدين ، ويجتلب به المصلحة . وهذا المعنى ليس بحاصل فيه إذا كان لطفا لغيره . وقد ثبت أنه لا يجب على المرء فعل ما يدفع به الضرر عن غيره ، أو يجتلب[2] به منفعة له ؛ فكيف يصح أن يقال : إنه تعالى يتعبد بالفعل لهذا الوجه . فأما الآلام فهي واقعة من فعله تعالى فيه ، فمتى تضمن العوض له صار نافعا له بها ، فلا يجب أن يكون لطفا ، بل قد يجوز أن يكون لطفا لغيره ، فيصير حالها إذا كانت لطفا للغير كحالها إذا كانت لطفا له ؛ لأن الذي لأجله يجب كونها لطفا أن تخرج بذلك من كونها عبثا ؛ ولا فرق بين الوجهين في حصول هذا المعنى لها .

فإن قال : فقد قلتم فيما تقدم إن فعل الغير قد يكون لطفا للغير

> [3] <

قيل له : إنا منعنا > [3] < نقول >

[3] < لأنه لطف للغير فقط ، ولم تمنع متى صح كونه لطفا له أن

---

(١) في الأصل «لكان» : شطبت ولم يوضع بدلها شيء. (٢) في الأصل : يختر به .

(٣) مطموس في المواضع الثلاثة .

يكون مع ذلك لطفا للغير . وقد جوزنا من قبل فى المباح وغيره أنه لا يمتنع كونه لطفا للغير، فكيف نمنع من ذلك فى الواجب ؟ وهذا ينفى زوال التناقض عن كلامنا . والكلام فى أن الفعل لا يصح من جهة التعبد من زيد، لأنه مفسدة للغير فقط، كالكلام فيما قدمناه ؛ لأن القبيح يجب أن لا يفعله المكلف وأن يتحرز من وجوده . ولا يجوز أن يجب ذلك عليه لدفع الضرر عن الغير ؛ ولا يجوز أيضا أن يجب لمكان الثواب فقط على ما بينا . وذلك يبين أنه كاللطف فيما قدمناه .

فأما تعبده تعالى المكلف بالفعل لأنه مصلحة ولطف فى الواجبات فغير ممتنع ، بل هو الواجب فى الشرعيات كلها ؛ لأنا قد بينا من قبل أن المكلف لا يجوز أن يوجب الفعل إلا وله وجه وجوب . وقد بينا أن الواجبات على ضربين : أحدهما يحدث لصفة تخصه ، وينقسم إلى قسمين : أحدهما : الصفة المقتضية لوجوبه ؛ ترجع إليه نحو رد الوديعة والإنصاف وشكر النعمة ؛ والآخر يرجع إلى ما ينتفى به ، وهو ما يجب لأنه ترك لقبيح معين . وذلك فيه يحل محل صفة تخصه . والواجبات العقلية على هذا النحو يجرى أكثرها . والثانى : يجب لكونه لطفا ؛ فهو وإن وجب لصفة تخصه، فلابد من اعتبار صفته بغيره وهو الأمر الذى هو لطف فيه . فتى كان هذا حاله وجب . وهذا على ضربين : أحدهما نعلمه عقلا كالنظر والمعرفة ، والآخر لا نعلمه إلا بالسمع كالصلاة وغيرها . وقد بينا من قبل أنه لا يمتنع وجوب الفعل، لأن اللطف به يتم فيكون كالشرط فيه أو المقدمة له ، فيكون وجوبه لهذا الوجه، لكن هذا الوجه لما لم ينفصل من كونه لطفًا ، لم يعد قسما بائنا . ولا خلاف بين شيخينا أبى على وأبى هاشم رحمهما الله فى هذه الجملة . / التى لخصناها فى الشبهات <

<(١) هذا الحد أو بعضها . فالذى يقوله أبو على رحمه الله
أنه لا يمتنع أن يجوز أن يتعبد تعالى فى الشرعيات بواجب، إلا لأنه مصلحة .
والذى يدل عليه كلام أبى هاشم، رحمه الله، أنه لا يمتنع أن يوجب لهذا الوجه،
ولأنه ترك لمفسدة . وهذا الخلاف بينهما كالتابع لخلاف آخر، وهو أنه رحمه الله
يقول : لا يجوز فى القبائح الشرعية أن تكون قبيحة لأنها مفسدة . وعند أبى هاشم
رحمه الله لا يمتنع ذلك فيها . وكما يصح عنده أنه قد يقبح لكونه مفسدة، جاز أن
يحكم بوجوب تركه لأنه منع من المفسدة . ولما لم يجز ذلك عند أبى على رحمه الله،
منع من هذا الوجه . واعتل رحمه الله فى المنع من ذلك بأنه لو كان شرب الخمر
وغيرها من القبائح مفسدة لوجب فيمن علم تعالى من حاله أنه يقدم عليه أن يمنعه
منه : لأن الواجب على المكلِّف تعالى إزاحة علة المكلَّف بفعل اللطف و بإزالة
المفسدة . فلما صح أنه تعالى لم يمنع من ذلك علم أنه لم يقبح[٢] لهذه العلة . يبين هذا
أنه لو كان مفسدة فى تكليف الغير، لوجب عليه تعالى أن يمنع منه لئلا يقع ماهو
مفسدة فى تكليفه . وما هو فساد فى تكليف غيره وفساد فى تكليفه سواء فى هذه
القضية . فكيف يجب أن يمنع تعالى من أحدهما دون الآخر؟ وعلى هذا الوجه
قال رحمه الله : لو كان دعاء إبليس مفسدة لواحد من المكلفين؛ لوجب عليه تعالى
أن يمنع منه لكى يكون مزيحا لعلة ذلك المكلف . فقطع لهذا الوجه على أن كل من
يفسد عند دعائه قد كان يفسد لو لم يكن الدعاء منه . و يبين ذلك أن المنع من
المفسدة يجرى مجرى رفع الموانع عن المكلَّف فى وجوبه على المكلفين، كما أن
اللطف والمصلحة يجريان[٣] مجرى التخلية والتمكين فى وجوبهما[٤] على المكلف .

---

(١) مطموس .　　(٢) أى غرب الخمر .　　(٣) فى الأصل : « يجرى » .

(٤) فى الأصل : « وجوبه » .

فكما يجب عليه تعالى أن يمنع الغير من منع هذا المكلف مما كلف ، فكذلك يجب عليه أن يمنعه مما هو مفسدة له .

وفصّل رحمه الله بين المفسدة والمصلحة بأن قال : إنه لا يمتنع أن لا يكون الفعل صلاحا ، إلا إذا وقع من فعل المكلف على وجه مخصوص . فلا يصح أن يقال لو كان مصلحة ، والمعلوم أن المكلف لا يختار ، لوجب أن يلجئه تعالى إليه ؛ لأن الوجه الذى عليه يكون مصلحة هو أن يقع باختياره والإلجاء يؤثر فيه ، فيصير كأنه لم يقع فتفوت المصلحة ، وليس كذلك ما هو مفسدة ؛ لأن الفساد يتعلق بوقوعه . فإذا منع تعالى منه لم يقع ؛ كما إذا امتنع هو منه لم يقع ، فيزول الفساد فى الوجهين على حد واحد . وزاد أبو هاشم رحمه الله فى العبادات[1] على هذه الجملة بأن قال : جوّزوا أن تكون الصلاة مصلحة ، وتركها مفسدة ؛ فيجتمع كلا الأمرين فيها ، فلذلك لا يمنع تعالى[2] من تركها . وأجاب عن ذلك بأنه تعالى كان يجب فيمن يعلم أنه لا يصلى أن يمنعه من ترك الصلاة ، لكى لا يقع من الفسادين أحدهما ، وهو ما الصلاة لطف فيه ؛ لأنه إذا صح أن يفسد من وجهين أحدهما يؤدى إليه إن لم يصلّ وله أجر يؤدى إليه تركه الصلاة ، ويصح من المكلف إزالة أحد الوجهين ، فيجب أن يفعله . وذكر أيضا بأن هذه الطريقة فاسدة ، لأن فيها ضم ما ليس بعلة إلى ما هو علة ؛ لأن كونها واجبة لا يكونها مصلحة ، إذا ثبت ، ثبت لأجله قبح تركها . فالقول بأنه يقبح لأمر آخر يوجب ما ذكرناه من الفساد ، والذى ذكره رحمه الله فى التعبديات[3] : أنه لا يمتنع أن يقبح الفعل من جهة الشرع لأنه مفسدة ، وأوجب فى قبح شرب الخمر والربا ذلك . وبين رحمه الله أنه لا يجب

---

(١) غير واضحة . (٢) أى لا يحول دون تركها وليس المراد لا ينهى عن الترك .

(٣) فى الأصل : « التعدادات » .

على القديم تعالى فيمن يعلم أنه سيقدم عليه أن يمنعه منه[1]؛ لأنه تعالى إذا بين للمكلف أن ذلك مفسدة، وأن له فى التحرز منه ثوابا، وجب عليه[2] الامتناع. فمتى لم يمتنع فإنما أتى [ذلك] من قِبل نفسه لا من قبل المكلف. وإنما يجب عليه تعالى فيمن[3] حل هذا المحل أن يزيح علته فيه ليمكنه. فأما أن يلزمه أن يمنعه منه فحال. وشبهه بمصالحه التى لو كانت من فعله تعالى لوجب عليه أن يفعلها. فإذا كانت من فعل نفس المكلف خاصة، وجب عليه أن يمكنه منها ويعرّفه[4] إياها؛ لكى يلتمس هو مصالح نفسه بفعلها. ومتى أخل بها من قِبل نفسه ولو لم يفعل تعالى به ما يكون مصلحة من فعله تعالى، لكان قد أتى من قبل المكلف. وكذلك القول فى المفسدة.

وأجاب رحمه الله عما ذكرناه من قبل، بأن ما يكون مفسدة من فعل غيره إنما يجب عليه تعالى أن يمنعه منه؛ لأن الله تعالى هو الذى يقدر على إزالته. والعبد أيضا يقدر على إزالته. ولو وجب عليه تعالى أن يزيله لكان إنما يجب ذلك عليه لحظ العبد. وإذا كان العبد ممكَّنًا من ذلك، جاز من الله أن يتعبده به، ويصير ذلك فى بابه بمنزلة ما يصح من العبد أن يمكن نفسه فيه من الأفعال. فلا يجب على الله تعالى أن يمكنه نحو الآلات[5] التى تمكنه أن يحصلها لنفسه. فعلى هذه الطريقة يجب إجراء القول فى هذا الباب.

فأما فرقه[6]، رحمه الله، فيما ذهب إليه بين المفسدة والمصلحة، فإن كان فى الوضوح لما ذكرناه، فقد يمكن أن يقال له: ما أنكرت أن تركه إنما يكون مفسدة متى

---

(١) أى على القبيح. (٢) فى الأصل: «ثواب». (٣) فى الأصل: «فيما».

(٤) فى الأصل: «ويعرفها إياه». (٥) أى مثل ما تمكنه الآلات.

(٦) المراد تفرقته.

فعله على طريقة الاختيار ، لأن عنده أن المفسدة تتعلق بالترك الذى هو فعل مخصوص ، كما أن المصلحة للصلاة تتعلق بالفعل المخصوص . وقد ثبت أن القبيح قد يصح إذا وقع على وجه ، كما يجب الواجب لوقوعه على وجه ؛ وأن لاختيار الفاعل تأثيرا فى كون الفعل واجبا ، وكذلك فله تأثير فى كونه قبيحا . فيجب على هذه القضية أن يلزمه الإلجاء إلى الصلاة ؛ فمن المعلوم أنه لا يفعلها ، أو يبطل ما قاله فى وجوب منع تركها لو كانت مفسدة . فـدار بحثنا على أنه يحسن منه تعالى أن يكلف < [1] > من يعلم أنه لا يفعلها أصلا < [1] > يجب أن يحصل فى هذا الباب أن الشرعيات على أضرب ثلاثة : منها ما يجب لكونه مصلحة ، ومتى قبح تركه فلأنه ترك للواجب . ومنه ما يقبح لأنه مفسدة ، ومتى وجب تركه فلأنه ترك لقبيح . ومنها ما يرغب فيه لأنه مصلحة ، ولا يدخل من المرغب إلا هذا الوجه الواحد ؛ لأنه لا يؤثر من حيث كان ندبا ، فى تركه ، بل تركه فى أحكام على ما يجب أن يكون عليه لو لم يكن هو ندبا . ولا يصح فى القبيح أن يكون تأثيره فى تركه أن يكون ندبا ؛ بل متى كان له تأثير فى تركه ، فإنما يؤثر من جهة واحدة ، وهو أن يكون واجبا . وإلا ثبتت فيه هذه الأحكام التى ثبتت فيه ، وإن لم يقبح تركه . ولم يدخل فى الشرعيات أن فيها ما يكون من فعله لطفا وتركه مفسدة ، فيجتمع الأمران فيه ؛ لأنه لم يثبت ذلك بالدليل ، لا لأنه محال لو قامت الدلالة عليه .

فإن قال : أليس لو ترك الصلاة بالزنا ، لكان قد حصل فيه هذا الوجه ؟

قيل له : إنما حصل فى الترك كونه مفسدة من حيث كان زنا ، لا من حيث كان تركا للصلاة . والذى منعنا من ثبوته فى الشرع أن يكون ترك المصلحة مفسدة

(١) مطموس فى الوضعين .

من حيث كان تركا لها، لا لصفة أخرى تخصه متى حصل عليها قبح، سواء ترك به واجب أو لم يترك .

فإن قال : ميزوا أحد الوجهين اللذين قدمتموهما من الآخر بما ينفصل به للناظر فى الكتاب أحدهما من الآخر .

قيل له : متى كان الفعل الشرعى الواجب هو المعين المخصوص بشرائط فيجب أن يكون مصلحة ، وتروكه[1] لا تكون مفسدة . وإنما يجب متى وجبت < >[2] ، ومتى كان الفعل القبيح هو المعين المخصوص بالشرائط ، فيجب أن يكون إنما يقبح لأنه مفسدة، وتركه متى وجب وجب لأنه منع منه . ولا تخرج الشرعيات ما يجب ويصح منها عن هذين الوجهين متى اعتبرته[3] . فعلى هذه الجملة يجب فى الصلاة أن تكون مصلحة لأنها المعينة المخصوصة بالشرائط المشار بالوجوب إليها ، ويكون لتركها الحكم الذى قدمناه . وكل ما حل محل الصلاة فى هذا الوجه فهذا حكمه . فأما الوجه الثانى كمثل شرب الخمر وتناول الميتة، فإن الإشارة بالتحريم تقع إليهما، ويكون لتروكهما ذلك الحكم الذى قدمناه .

فإن قال : إن الذى ذكرتموه مما يحتاج إلى دليل ، وفى جميعه خلاف ، فيجب أن تدلوا عليه .

قيل له : لو كانت الصلاة إنما تجب لأن تركها مفسدة، لا لأنها مصلحة، لوجب أن يراعى الترك دونها ، فكان يجب أن لا تفترق الحال بين أن لا يفعل ذلك الترك بفعل الصلاة أو بغيرها ، لأن فى الوجهين جميعا قد زال الفساد ؛ وكان يجب متى فعل الصلاة فى طهارة وانتفى بها ذلك الترك أن يكون حال

---

(١) جمع ترك .　　(٢) مطموس .

(٣) أى متى اعتبرت ما يجب ويصح من الشرعيات .

المصلحة كحاله إذا فعلها بطهارة و بسائر الشرائط ؛ لأن فى الوجهين جميعا لم يقع ذلك الترك الذى إنما وجبت الصلاة لكى يزول بها ، وكان يجب لو لم يفعل الصلاة ولم يفعل الترك أن يكون حاله كحاله إذا فعل الصلاة ولم يفعل ذلك الترك ، لأن فى الوجهين جميعا قد زال الفساد المتعلق بالترك . وكان يجب ما قاله أبو هاشم ، رحمه الله ، من أن يدل تعالى على الترك ويخصه بصفة يبين بها من غيره دون فعل الصلاة ؛ لأنه على هذا الوجه لا معتبر للصلاة إلا من حيث كانت نافية لذلك الترك ، فكان يجب لو وجب بقبح تركها أن يتقدمها أولا العلم < [1] > .

فلما ثبت أن العلم المتقدم فى هذا الباب هو وجوبها ، لم يتبع ذلك ما يعلم من حال تركها . ففى ذلك دلالة واضحة على ما ذكرناه من حالها .

فإن قال : على الوجه الأول إنما كان يجب أن يدل تعالى على الترك ، لو كانت التروك التى هى تروك الصلاة مفترقة فى هذه القضية ؛ فأما إذا كانت كلها متساوية فى أنها فساد لم يجب أن يدل تعالى على أمر معين فيها ، وصار إقامته الدلالة على وجوب الصلاة كإقامته الدلالة على أنها[2] أجمع متساوية فى كونها مفسدة .

قيل له : إن تروك الصلاة لا تكاد تحصر بصفة ؛ وما هذا حاله لا يجوز أن يتعين بمفسدة ، فلذلك أوجبنا لو كانت إنما تجب لأنها مزيلة للمفسدة أن يعين تعالى تلك المفسدة بدليل مخصوص .

فإن قيل : هلا قلتم فى ترك الصلاة إنه يقبح لأنه مفسدة ، وإن كانت تجب لأنها مصلحة ، ولم اقتصرتم فى قبح تركها من حيث كان منعا مما هو مصلحة ؟

قيل له : لأن الذى به عرفناه قبيحا كونه تركا للصلاة ، وكل ما قبح لأنه ترك لغيره فوجه قبحه أنه ترك للواجب ؛ لأن فى خروج متروكه من أن يكون واجبا

---

(١) مطموس . (٢) أى التروك .

خروجه من أن يكون قبيحا ، وفى ثبوت وجوبه ثبوت كون هذا قبيحا . فإذا صح ذلك ، فيجب أن يكون الذى دل الدليل عليه أن تركها يقبح لهذا الوجه . والذى سألت عنه لا دليل عليه ، فلذلك لم يقل فيه .

فإن قيل : فجوزوه وشكوا فيه إذا كان الذى < تفزعون[١] > إليه هو فقد الدلالة .

قيل له : إذا عدمت الدلالة فيه على ما ذكرته — ولا يعلم ذلك إلا من قبل الشرع — فيجب نفيه كما إذا لم تعلم الواجبات الشرعية إلا من قبل الشرع . فلما عدمنا دليل وجوبه فيه نفينا وجوبه .

فإن قال : إنما كان يتم ذلك لو كان لا يعرف قبحه إلا من هذا الوجه ، فأما إذا قبح من وجه آخر ، و < علمتم > قبحه من < ذلك > الوجه ، فقبح من وجهين ، لم يجب على المكلف أن يدل على الوجهين جميعا ؛ لأن أحدهما كالمغنى عن الآخر ، فجوزوا كونه قبيحا لأنه مفسدة .

قيل له : لو كان الأمر كما ذكرته لم يمنع فى بعض المكلفين أن يقبح منه ترك الصلاة ، وإن لم تكن الصلاة واجبة عليه كالحائض . وبطلان ذلك يبين أنه لا وجه فى قبح تركه إلا ما ذكرناه . فلذلك يجب القطع على زوال قبحه لولا وجوب الصلاة . ولو كان الأمر كما ذكرته لكان اعتقاد المعتقد بأنه لا يقبح تركه لولا وجوب الصلاة اعتقادا فاسدا . وقد ثبت بالشرع أنه اعتقاد صحيح واجب .

وبعد ، فلو كان تركه يقبح لأنه مفسدة ، لكان لا يمتنع فى بعض المكلفين أن تلزمه الصلاة لأنها ترك المفسدة ، وإن لم تكن لطفا ، وقد بينا من قبل فساد ذلك .

---

(١) غير واضحة فى الأصل ولعلها تفزعون إليه أى تلجئون .

وبعد ، فلا فرق بين من قال فى تركها إنه لا بد من أن يقبح لأنه مفسدة ، وبين من قال فيها إنه لا بد من أن تجب لأنه ترك[1] لما هو مفسدة . وهذا يؤدى إلى أن وجوبها من وجهين كما أن قبح تركها من وجهين . ولو كان الأمر كذلك لوجب ، كما دل تعالى على وجوبها وشرائطها ليعلم به حال تركها ، أن يدل تعالى على تركها وقبحه ليعلم حال وجوبها ، وكان يؤدى ذلك إلى أن يعلم كل واحد منهما بما يعرف هو به ، وهذا بين البطلان .

فإن قال : فدلوا على الوجه الثانى ، وبينوا أن شرب الخمر يقبح لأنه مفسدة ، لا لأن تركه مصلحة ، وقد خالفكم فيه الشيخ أبو على رحمه الله وقال فيه : إنه يقبح لأنه ترك لما هو صلاح للمكلف ، فأجراه مجرى تروك الصلاة < [2] > ذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله أن شرب الخمر لو لم يكن مفسدة لوجب أن يكون الغرض[3] فعل الترك الذى هو الصلاح ، فكان يجب — متى عدل عن ذلك الترك بأن شرب الخمر ، أو أن ترك بترك آخر — أن تكون الحال واحدة فيما يستحقه من الثواب[4] ، بل كان يجب متى لم يفعل ذلك الترك أن يستحق العقاب ، شرب الخمر أو لم يشربه ، وكان يجب على مذاهبنا متى لم يشرب الخمر ولم يفعل الترك أصلا أن يكون عقابه كعقاب من شربه ، لأن فى الحالتين جميعا لم يقع ذلك الترك الذى هو الصلاح . على أنه كان يجب أن يبين تعالى ذلك الترك الواجب على الحد الذى بين الصلاة ، ليعرفه ويميزه من غيره ، ويبقى بفعله المصالح . فلما فقد ذلك ، وثبت أنه تعالى بينه وميزه من غيره ، علم أن وجه قبحه أنه بنفسه مفسدة ، وأن تركه متى وجب فلأنه ترك القبيح .

---

(١) أو الوجوب .　　(٢) مطموس .

(٣) أو الغرض من التحريم .　　(٤) هكذا فى الأصل ولعلها العقاب .

وبعد ، فإن السمع قد نبه على ما ذكرناه لأنه أبان فى الصلاة أنها تجب لأنها تنهى عن الفحشاء والمنكر ، فبين وجه اللطف فيها ، وأبان فى شرب الخمر أنه يقبح لما فيه من الصد عن ذكر الله ، فبين وجه كونه لطفا فى القبيح . فإذا كان وجه وجوب أحدهما وقبح الآخر قد نبه السمع عليه — وطريق ذلك السمع — فلا وجه لمخالفة من خالف فيه . وسائر ما ذكرناه فى وجوب الصلاة لأنها مصلحة يدل على ما ذكرناه فى شرب الخمر ، وأن وجه قبحه أنه مفسدة . وما دللنا به على أن ترك الصلاة لا يقبح إلا لكونه تركا للواجب فقط ، يدل على أن ترك شرب الخمر لا يجب — لو وجب — إلا لأنه قبيح .

فإن قال : فما قولكم فى هذين التركين ، أتقولون إن أحدهما يجب والآخر يقبح ، أم لا ؟

قيل له : كل فعل < [1] > مفارقة شرب الخمر إلا بفعل يفعله ، فهو واجب عليه . فإذا أمكنه ذلك من دون فعل فلا دليل يدل على وجوب فعل عليه . ومن قال إنه واجب والحال هذه ، فهو مثبت لوجوب فعل من غير دليل . وكذلك القول فى الصلاة ؛ لأنه إذا لم يمكنه الإقدام عليها إلا بمفارقة فعل ، أو لم يفعلها لفعله ، فكذلك الفعل القبيح لا محالة . فأما على خلاف هذا الوجه فلا دليل عليه .

فإن قال : قولوا إن الدليل على ذلك إجماعهم على أن ترك الصلاة لا يكون إلا قبيحا ، فإنه يجب على المكلف ترك شرب الخمر ، ولا دليل فى السمع أقوى من الإجماع .

---

(١) مطموس .

قيل له : إن الأمر كما ذكرته فى كون الإجماع دلالة ، لكنه إنما يثبت ما قلته متى صح فيه معرفة غرض المجمعين ، ولم يكن الاعتماد فيه على إطلاق عبارة محتملة[١] . وعندنا أن غرضهم بقولهم إن[٢] ترك الصلاة قبيح فى كل أوقاتها فى أولها وآخرها ولا بد من الواجب وأن لا يفعله[٣] . وهذا صحيح متى كان هو المراد . فعلى هذه الطريقة يجب أن يعتبر هذا الباب . والكلام فى ترك شرب الخمر وتأول ما أطلقوه فى وجوبه كالقول فيما قدمناه . واعلم أن التعبد من جهة الشرع لا يجوز أن يراد إلا على هذه الوجوه التى بيناها ؛ فلذلك قلنا إن وجوب الشىء سمعا ينبئ عن وجه وجوبه ، فإنه مصلحة من حيث يقرن بطريقة العقل على ما ذكرناه أنه لا يجوز فى الحكمة الإيجابية إلا على هذا الحد . وكذلك ثبوت قبح الشىء من جهة السمع يقتضى العلم بوجه قبحه على ما بيناه . ولهذه الجملة يصح ما نقوله من أن السمع نفسه لا يوجب ولا يكون وجها لوجوبه ، وإنما يكشف عن حال ما ورد فيه فيعلم من وصفه ما قدمناه فى هذه الطريقة < [٤] > ، إذا توهمت أن السمع مغير[٥] للعقل ، لأنا لما ذكرناه قد بينا أنه وارد بتفصيل هذه الجملة القائمة فى العقل غير مخالف[٦] له .

فإن قيل : كيف يجوز أن تقطعوا فى الشرعيات ، قبيحها وواجبها ، أنها لا تكون إلا على هذين الوجهين ، وقد علمتم أن المعرفة بوجوب الصلاة واجبة من جهة الشرع لا بما ذكرتموه .

---

(١) غير واضحة : محلة أو محتملة .

(٢) أى هو أن ترك الصلاة قبيح ... الخ .

(٣) فى الأصل : « بفعله » .

(٤) مطموس .

(٥) هكذا فى الأصل ولعله يريد مغاير .

(٦) فى الأصل : « مخالفة » .

قيل له : قد بينا من قبل أن ما لا يتم اللطف إلا به وجب كوجوبه . فإذا لم يصح من المكلف أن يؤدى الصلاة إلا بأن يعرفها بشروطها وأوصافها ، وجب أن يفعل المعرفة ليتم من جهته ما هو لطف .

فإن قال : يجب على هذا أن لا يقولوا فى الطهارة إنها واجبة من حيث كانت لطفا (١) ولا فى الأمور التى هى شروط فى غيرها من الواجبات . قيل له : إنها إذا وجبت لكى يصح أداء الصلاة على الوجه الذى تكون عليه لطفا ، فيجب أن تكون بمنزلة المعرفة فيما قدمناه ، ولا يوجب ذلك أن لا تكون واجبة أصلا .

فإن قال : لو كانت واجبة ، لوجب إذا حصل مظهرا بفعل الغير أن يكون مخلا بواجب .

قيل له : إن هذا أحد (٢) ما يدل على أن وجوبها تبع لوجوب الصلاة . فالغرض أن يكون مؤديا للصلاة وهو متطهر ؛ فإن حصل كذلك بفعل غيره سقط وجوبها عنه و إلا لزمته . وكذلك القول فى سائر شروط الصلاة .

فإن قال : لو كان كما ذكرتم ، لوجب مثله فى نية الصلاة وغيرها .

قيل له : إنما نقول فى الشروط إنها بمنزلة الطهارة ، إذا صح أن يتوب فعل الغير مناب فعله . فأما إن استحال ذلك ، فلا وجه لهذا الكلام . ولا يجوز أن يصير ناويا للصلاة على الوجه الذى يجب بفعل غيره ؛ لأن ذلك الغير إن كان العباد < (٣) > رجع فعل النية فى غيرهم . و إن كان من فعله تعالى حصل مضطرا < لتواليه > . وقد شرط فى الصلاة أن تكون واقعة على وجه يكون

---

(١) فى الأصل يأتى بعد كلمة « لطفا » « فيجب أن تكون » ولكنها مشطوبة .

(٢) أى أحد الأشياء التى تدل .　　　　(٣) مطموس .

مؤثراً[1] فى الصلاة ؛ ولا يكون ذلك إلا بأن تقع على حسب دواعيه ، وعلى وجه كان يصح[2] أن لا يحصل . فكل جزء من الصلاة ، فلا بد أن يكون من فعل العبد . وكل ما يتصل به مما لا يحل[3] محل النية فلا بد من فعله . وما جرى مجرى الطهارة ، الحال فيه ما قدمناه .

فإن قال : لو وجبت الطهارة لا لأنها لطف ، لكن على طريق التبع للصلاة ، لوجب فيمن لا صلاة عليه فى المعلوم أن لا تجب عليه الطهارة .

قيل له : إن المعتبر فى كونها تبعا للصلاة أو ما يقوم مقامها من طواف وغيره فى الوجوب بحال المكلف فى المعرفة ؛ فإن عرف وجوبها عليه وجبت الطهارة ، وإن ظن وجوبها عليه وجبت الطهارة ، لأن ما حل هذا المحل فالدلالة قد دلت فيه على أن الظن يقوم مقام العلم لأنه من باب اجتلاب المنافع ودفع المضار . فلا يمتنع على هذا الوجه أن يجب إذا ظن وجوب الصلاة ؛ وإن لم يجب باخترام أو ما شاكله مما قد يحدث فيكشف عن أن الصلاة لم تكن واجبة .

فإن قال : أليس قد يجب على العاقل معرفة ما لا يلزمه من العبادات ، فكيف يصح أن تقولوا إن وجه وجوب المعارف ما ذكرتم من أن مصالحه لا تتم إلا بها ؟

قيل له : إن الذى قلناه فى المعرفة بالعبادات اللازمة له ، فأما ما سألت عنه الآن ، فإنه يجب لا لهذا الوجه لكن لأن نفس المعرفة لطف له ، وهذا غير ممتنع فى المعارف ، كما لا يمتنع فى الأفعال ؛ يبين ذلك أنها قد تجب مع سقوط الفعل المعلوم عنه ، فلا بد فى وجه وجوبها مما ذكرناه .

---

(١) فى الأصل مؤثرة والمراد بهذا الوجه هو وجود النية وصحتها .

(٢) فى الأصل : « يصح » .   (٣) الأولى أن يقال : يحل بدون لا .

فإن قال : أليس قد يجب على المكلف أن يعرف الفعل الشرعى ووجوبه عليه ، والعلم بوجوبه عليه يحصل من الطريق الذى منه يحصل العلم بوجوبه <على غيره> فما قولكم فى هذه المعرفة ؟ أتقولون فيها إنها تجب من الوجهين ؟

قيل له : إن هذه المعرفة لا تكاد تكون فاسدة ؛ بل علمه بوجوب الصلاة عليه غير علمه بوجوبها على غيره، إذا كان الكلام فى علوم مفصلة . وإذا صح ذلك لم يثبت أن المعرفة واحدة ، فكيف يتم ما سألت عنه ؟ فلو كانت واحدة لكان لا يمتنع ما ذكرته ، لأن الدلالة كما دلت على وجوبها عليه ، فقد دلت على أنه يلزمه على بعض الوجوه أن يعلم وجوبها على غيره ليتبين ذلك له . فيصح لهذه الدلالة وجوبها من الوجهين . يبين ذلك أن الحال إذا كانت كذلك ، فسقوط وجوب العبادة عليه[1]، لا يخرجه من أن تلزمه المعرفة لبيان الغير وتعليمه . وسقوط وجوبها لبيان الغير ، لا يخرجها من أن تجب ليصح أن تؤدى العبادة . ولذلك نقول فيمن لا يجوز أن يفتى ويبين يلزمه أن يعرف العبادة لأمر يخصه ، ونقول فى العالم إذا كانت العبادة ساقطة عنه : إنه قد تلزمه المعرفة لبيان الغير . ولذلك نقول فيما يجب لأمر يخصه : إنه من فروض الأعيان، وفيما يجب لبيان الغير : إنه يكون من فروض الكفايات ، فنفرق بين طريق وجوبه . وكل ذلك يبين صحة ما قدمناه .

ولا يجب متى ثبت ما قلناه فى المعارف بالدليل أن تكون العبادات المتعلقة بالجوارح بمنزلتها مع فقد الدلالة ، بل يجب أن يقر كل واحد منهما على ما اقتضاه الدليل .

---

(١) فى الأصل : « عنه » .

فإن قيل : أليس قد يجب من جهة الشرع الفعل لأنه مستحق ، لا لأنه لطف ولا لأنه ترك للمفسدة ؟ وكيف أغفلتم مثل هذا القسم ، وذلك مثل إقامة الحدود على المضر ؟ وإجراء الذم والمدح على من يستحقهما إلى ما شاكل ذلك ؟ .

قيل له : إن إقامة الحدود لطف لمن يقيمها[1] وإن كان المضر لها[2] مستحقا ؛ لأن هذا الفاعل لا يستحق ذلك وإنما يفعله من جهة التعبد ، فيفارق حاله فيما يفعله حال القديم تعالى من فعل العقاب . ولذلك يجوز < > ذلك ، ونقول فيه : إنه فى حكم التفضل . ولا يجوز فى مقيم الحد أن لا يفعله فى الوقت الذى ثبت وجوب فعله ، لأن ذلك تعبد ، فهو داخل فيما قدمناه .

فأما المدح والذم فيما يفعله المكلف من جهة السمع ، حتى لولا دليل السمع كان لا يحسن منه أن يفعله ، فلا بد من أن يكون لطفا ؛ ولذلك قلنا : إن ذم الكافر بكونه كافرا ، والفاسق بكونه فاسقا لما لم يعلم إلا بالشرع ، وجب كونه لطفا لمن يفعله . فأما كل ذم ومدح يحسن من جهة العقل فلا مسألة علينا فيه ، وإن كان لا يمتنع أن يقال فى العقليات منه : إن وجه تقرر وجوبه فى العقل هو ما فيه من الصلاح .

فإن قيل : أليس فيما ورد التعبد به ما يكون من فروض الكفايات ، فكيف يكون لطفا وفعل غيره يسقط عنه ؟

---

(١) فى الأصل : « يقيمه » .

(٢) فى الأصل : « له » والمراد وإن كان المضر مستحقا له .

قيل له : قد قدمنا من قبل أن فعل الغير وقيامه به يجرى مجرى المزيل لشرط وجوبه عليـه ؛ ولا يمتنع فى الألطاف أن تجب بشرائط عـلى ما قدمنا القول فيه . فاعتبر ما يجوز ورود الشرع به بالجملة التى قدمناها .

وهذا الباب وإن كانت الأمثلة المذكورة فيه شرعية ، فهو باب تجب أحكامه قبـل ورود الشرع ، فلا يظن لأحد أنا قدمنـا على النبوات ما يجب أن يتأخر . وهذه جملة كافية فى هذا الباب .

فصل

فى أنه يحسن تكليف من لا لطف له ، وما يتصل بذلك

المخالف فى ذلك إما أن يقول : لا مكلف إلا وله لطف فينكر بذلك ما نقوله ، أو يقول : إذا لم يكن له لطف يقبح تكليفه . وقد علمنا أنه لا يمتنع أن يكون فى المعلوم أن زيدا يطيع على كل حال فيما كلف أو يعصى على كل حال فيه ، فيكون ممن لا لطف له . والقطع على خلاف ذلك لا يصح إلا بالسمع . فإذا فقد الدليل السمعى فيه لم يقع القطع عليه .

فإن قال : الدليل على ذلك أنه قد وجبت الرغبة من كل مكلف إلى المكلف أن يلطف له ، ولا يصح ذلك إلا واللطف مقدور صحيح كونه لكل مكلف .

قيل له : إن الرغبة إليه تعالى فى طلب الشىء لا تقتضى أن ذلك المطلوب صحيح ، ولذلك قد يلتمس أحدنا منه الأرزاق ، وقد يقبح كونها إذا كانت مفسدة . فلابد — إذا كان المكلف عالما — أن يشترط فيه شرائط ، وذلك يبطل القطع على أنه فى المقدور .

و بعد ، فلم صار المستدل بما قاله أولى منا إذا دللنا على أن فى المكلفين من لا لطف له ، لعلمنا أن فيهم من يكفر و يعصى . فلوكان له لطف لفعله تعالى لا محالة . ولو فعله لما(1) كفر ، ولآمن .

---

(1) فى الأصل كلا ، والأغلب أنها « لما » .

أبـو سلـوم المعت

وبعد ، فإذا جاز فى بعض أفعال المكلف ما لا يكون له لطف ، جاز فى كل أفعاله . وإذا صح فى المشاهد أن يظن من حال الولد أنه لا لطف له يكون أقرب عنده إلى التعلم ، فما الذى يمنع من كون ذلك معلوما فى الحقيقة ؟ وإذا صح كونه معلوما فى الشاهد ، وصح فى القادر أن لا يختار مصلحة لأنه لا لطف له ، فما الذى يمنع من مثله فى التكليف ؟

وبعد ، فإن السمع قد نطق بما قلناه ؛ لأنه تعالى قد بين أن كثيرا من أفعال المكلف فى المعلوم ما لو وقع لكان مفسدة فيه بقوله « وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا فِى ٱلْأَرْضِ »(1) . فإذا صح أنها منقسمة ، ففيها ما فيه مفسدة ، وفيها ما لا مفسدة فيه .

فكذلك القول فى اللطف ؛ فأما من يقول : إذا لم يكن للمكلف لطف فتكليفه يقبح ، فإنا <نؤاخذه>(2) أن فى جملة المكلفين من قد كفر وعصى ، ولا يجوز أن يقع منه ذلك وقد حصل اللطف المقتضى لوقوع ضده ، فكان يجب قبح تكليفه . وقد دللنا على حسن ذلك فى باب تكليف من يعلم الله أنه يكفر .

فإن قال : إذا أجريتم اللطف مجرى التمكين ، لأن المنع فيه كالمنع من التمكين ، لم لم يحسن منه تعالى أن يكلف أحدا ولا تمكين ؟ فكذلك لا يحسن منه أن يكلف ولا لطف ؟

قيل له : إنما نحكم بأن اللطف كالتمكين إذا كان هناك لطف نتكلم عليه . فأما إذا لم يكن له لطف أصلا ، فسبيله سبيل الفعل الذى لا يحتاج إلى تمكين زائد على ما يحتاج إليه كثير من الأفعال فى أنه قد يحسن التكليف وإن لم يحتج إلى تمكين مجدد . يبين ما قلناه أن التكليف يتضمن وجوب الألطاف . ولذلك يحكم بأنه بمنزلة

---

(1) قرآن ، سورة الشورى آية ٢٧ .

(2) فى الأصل : « توجده » .

التمكين، ولا يصح أن يتضمن ما ليس في المعلوم : لأنه إن قيل < إنه يتضمن > ما عنده يختار الإيمان، والمعلوم أنه لا شيء يختار عنده الإيمان، فهو محال .

وإن قيل : إنه يتضمن وجوب ما ليس هــذا حاله ، فقد تضمن وجوب ما ليس بلطف ؛ وإن تضمن وجوب < الحسن >[١] وإن لم يقع الإيمــان عنده فهو خطأ ؛ لأن ما لا تعلق له بالإيمان وجوده كعدمه ، فكيف يصح أن يتضمنه تكليف الإيمان ؟

---

(١) في الأصل : الحس بدون نقط .

فصــل

فى بيان حال المكلف إذا كان لطفه ما لا يجوز من القديم تعالى أن يفعله

اعلم أن شيخنا أبا هاشم، رحمه الله، نص على أنه متى كان المعلوم من حال زيد أنه لا يؤمن إلا بأن يقع منه تعالى ظلم أو كذب أو تكليف ما لا يطاق، أنه يحسن تكليفه، ويكون بمنزلة من لا لطف له. وقال فى المكلف: إذا كان فى المعلوم أنه يؤمن إذا خلق له ولد، لكن غيره يكفر، أنه مع تكليف ذلك الغير لا يحسن أن يكلف هذا العبد، من حيث لا يصح أن يفعل به ما يكون لطفا له. ففرق بين الأمرين فى هذا الباب. فأما شيخنا أبو عبد الله، رحمه الله، فقد كان يقول فى كل ذلك: إنه لا يكلف لأن له لطفا لا يحسن أن يفعل، ولا يجريه مجرى من لا لطف له. ويجعل القبيح كالمفسدة فى هذا الباب، حتى قال فيمن المعلوم من حاله أنه لا يؤمن إلا بأن يفعل تعالى ما لا نهاية له من نعم < الأجناس > إنه لا يحسن أن يكلف ولا / < [1] > أن اللطف متى وصف بأنه قبيح فقد تناقض القول فيه، فمحال كونه لطفا قبيحا. وإذا بطل ذلك لم يكن للمسألة معنى. وقد ذكر الشيخ أبو عبد الله، رحمه الله، ما يقارب ذلك فى كتاب الأصلح لأنه قال: إذا كان لطف زيد مفسدة لعمرو ولم يجز وجوبه على الله تعالى لأن كونه مفسدة يخرجه من كونه لطفا، حيث لا يثق المكلف بأن معبوده مع فعله القبيح يثيب[2] على الطاعة، ومتى لم يثق بذلك بطل القول باللطف.

---

(١) مطموس. (٢) فى الأصل: «يثبت».

واعلم أن الأصل فى هذا الباب أنه قد صح فى المكلف، إذا كان لطفه فسادا لغيره، أنه لا يحسن أن يكلف ولا يكون بمنزلة من لا لطف له . وصح أيضا، فيمن المعلوم أنه لا لطف له، أنه يحسن أن يكلف . فيجب أن يحل كل واحد من هذين الأصلين ما تقتضيه الدلالة . وقد علمنا أن المكلف إذا علم من حاله أنه يؤمن عند أمر يصح دخوله تحت الوجود والحدوث — ولولاه كان لا يؤمن — فمتى لم يحدث ذلك من قبل المكلف يكون قد أتى من قبله لا من قبل نفسه . فكل ما هذا حاله فى ألطافه فيجب أن لا يحسن أن يكلف .

وقد علمنا أن اللطف إذا كان مفسدة فهذا حاله ، وكذلك من كان لطفه فى ظلم أو تكليف لما لا يطاق فهذا حاله ؛ لأنه تعالى قادر على إحداث ذلك وإنما لا يحدثه لقبحه ، لا لأنه يصح دخوله تحت الحدوث . فيجب أن يكون بمنزلة المفسدة فى هذا الوجه ؛ فيصير التكليف مع فقد هذا اللطف قبيحا من حيث يؤدى إلى أن المكلف لم تُزح علته فيما كلفه مع إمكان إزاحة علته .

فأما إذا كان لطفه وجود ما لا نهاية له ، فهو بمنزلة من لا لطف له ؛ لأن ذلك مما لا يصح أن يدخل تحت الحدوث فى حال يشار إليه فيؤمن المكلف عنده . ومتى كان كذلك لم يحسن أن يكلف ، وأن يعتبر بمنزلة من لا لطف له ، لأنه لا شيء < مما > يصح أن يدخل تحت الحدوث فيختار الإيمان عنده . وذلك يفارق الوجه الأول ، لأنه إنما يصح التكليف عنده لأن هناك ما يشار إليه ويصح أن يدخل تحت الحدوث فى حال مخصوصة فيؤمن العبد عنده .

فإن قال : إن ما لانهاية له مقدور أيضا، وإن لم يفعل فيجب عنده أن يكون بمنزلة الأول ، أو الأول بمنزلته، ويفارقان جميعا من لا لطف له .

قيل له : إن المقدور لا يكون لطفا من حيث كان مقدورا ، وإنما يدخل فى كونه لطفا بدخوله تحت الحدوث . فإذا لم يصح ، ما لا نهاية له أن يدخل تحت الحدوث ، فى الوجه الذى عليه يكون لطفا كأنه ليس بمقدور . يبين ذلك أنه لو كان لطف العبد فى أن يكون حيا ميتا فى حالة واحدة لكان بمنزلة من لا لطف له ، وإن كان ذلك مقدورا لكنه مقدور على البدل . فلا يصح على الوجه الذى يكون لطفا عليه أن يتناوله الحدوث . فكذلك القول فيما لا نهاية له . وليس كذلك متى كان لطفه فى ظلم وكذب وتكليف بما لا يطاق ؛ لأن كل ذلك لا يصح بتناول الحدوث له على وجه يختار المكلف الإيمان عنده . وإنما لا يدخل تحت الحدوث لاختيار المكلف ، لا لأنه لا يصح تناول الحدوث له . ومتى لم يختره وجب أن لا يختار التكليف الذى يتضمنه ويقتضيه .

فإن قال : إن المفسدة تخالف الظلم ، على ما ذكره أبو هاشم ، رحمه الله . وذلك لأن الظلم يقبح لأمر يرجع لاختيار المكلف ، وليس كذلك المفسدة ؛ لأنه متى لم يكلف تعالى من المعلوم أن ذلك الفعل مفسدة له ، حسن أن يفعله[(١)] ، بل وجب أن يفعله من حيث كان لطفا لهذا المكلف ، ولذلك فرق بين الأمرين .

قيل له : إن اللطف قـد ينفرد بكونه لطفا / < (٢) <

كونها < (٢) > الكلام فيهما متى حصـل فيها < (٢) <

كونهما قبيحين . وصار المكلف لا يختارهما لقبحهما ؛ فيجب أن لا تفترق الحال فيهما للعلة التى قدمناها . وهذه الجملة قد كشفت عن أصل هذا الباب ، وسترى تعريفه فيما بعد إن شاء الله .

---

(١) أى حسن عدم التكليف .   (٢) مطموس .

فصـــل

فى أن اللطف لا يكون جهة فى حسن التكليف وإن أوجبــه التكليف

اعلم أن شيخنا أبا على ، رحمه الله ، يقول فيه : إنه جهة لحسن التكليف ، و يقول : لو لم يفعله تعالى لدل على أنه لم يرد من المكلَّف فعل ما كلّف ، فإذا كان لو لم يرد ذلك منه لم يكن مكلفا ، ولا حسن منه أن يجعله على صفات المكلف ، فكذلك إذا لم يلطف ، ويجعل اللطف بمنزلة التمكين وبمنزلة الإبانة ؛ فكما لو كلف مع العلم بأنه لا يستقبح التكليف ، فكذلك القول فى اللطف .

فأما شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، فإنه يقول فى اللطف وفى التمكين جميعا : إن التكليف متى صح ووقع على شروط حسنة يقتضى وجوبهما ، إلا أن التكليف بهما أو بأحدهما يحسن ، وكذلك يقول فى نفس الإبانة .

ويقــول : متى كلفــه فيجب أن يكون عالمــا بأنه سيثيب المكلف إذا أطاع ، وسيمكنه ويلطف له ، ويجعل ما يجرى مجرى الجهة لحسنه أن يكون عالمــا بهــذه الأمور دون حدوثهــا وكونها ، وهــذا بين ، لأن من حق اللطف أن يجوز تأخره عن حال التكليف ، وما يحدث بعــد التكليف لا يجوز أن يكون جهة لحسن التكليف ؛ لأن ما له يحسن الشىء يجب أن يضامَّه[1] ، أو يكون فى حكم المقترن به . ولهذا نقول فى الإرادة : إنها لا تؤثر إلا إذا ضامت الفعل أو حلت محــل المضام من حيث تؤثر فى جهــة الحسن أو القبح على بعض

---

(١) أى يكون مضموما إليه .

الوجـوه . ولذلك قلنا إن الكذب يقبح / لأنه يتناول الشيء على غير ما هو عليه، فلم يجب على المكلف < (١) > قبحه لأن ذلك يتأخر عنه.

فإن قال : إذا ثبت أن من شرط حسن التكليف أن يعـلم المكلف أنه سيلطف [به] فقد اقتضى ذلك أن اللطف نفسه من شرطه .

قيل له : ليس الأمر كما ظننته ؛ لأن ما عليه المكلف من أوصافه ، إذا جعلناه كالشرط في حسن فعله ، لم يجب أن نكون قد جعلنا الحوادث شرطا في ذلك . فلو أنه تعـالى قـد كلف على الوجه الذى يحسن عليـه ثم لم يلطف ؛ كان لا يتغير حال التكليف عن الحسن . وإنما كان يكون القديم تعـالى غير فاعل للواجب ؛ تعالى الله عن ذلك .

(١) مطموس .

فصـــل

فى أن اللطف لا يجوز أن يكون جهة للطاعة الواقعـــة من المكلف

اعلم أنا قد بينا أن المكلف يختار الطاعة عند اللطف الواقع إما منـه أو من غيره . فالوجه الذى له تحسن الطاعة أو تجب ، لا يجوز أن يكون هو اللطف أو للطف فيـه مدخل . يبين ذلك أن اللطف من حقـه أن يكون متقدما ـ كما لا يصح فى الإرادة المؤثرة أن تتقدم الفعل .

فإن قال : فيجب على هـذا لو فعل العبد الطاعة ولا لطف له أن تكون حاله فيها وفيما يستحق عليها كحاله إذا فعلها واللطف واقع .

قيل له : كذلك نقول .

فإن قال : فيجب أن يستغنى عنه .

قيل له : ليس يجب أن لا يحتاج المكلف فى فعـل الطاعات إلا إلى الأمر الذى له يحسن أو يجب أو يستحق بها الثواب ، بل قد يحتـاج إلى غير ذلك ، واللطف منه . ونحن ندل على أن العبد يحتاج إلى اللطف ، وإن لم يؤثر فى الفعل ما سألت عنه من التأثير[1] .

فإن قال : ألستم تقولون : إن المعرفة بالله تعالى وسائر ما يختص به من التوحيد والعـدل تؤثر فى أفعال المكلف ، حتى لو اضطره تعـالى إليها فى < إبانته >[2]

---

(١) أى وإن لم يؤثر فى الفعل التأثير الذى سألت عنه .

(٢) الأصل مطموس إلا من بعض الحروف التى تشير إلى كلمة إبانته أو آياته .

لم يحسن أن يكلف . ولو خلا عن هـذه المعارف لم يحسن أن يكلف ؟ فهلا دل ذلك على أن للطف تأثيراً(١) فى الطاعة ؟

قيل له : إننا لا ننكر أن يؤثر بعض التكليف فى بعض فى أنه لا يحسن من المكلف أن يكلفهما إلا على الجمع ، ولا يحسن أن يكلف أحدهما إلا والآخر من فعل المكلف على ما دللنا عليه فى وجوب النظر . و إنما أنكرنا الآن أن يكون اللطف جهة للطاعة التى هى(٢) لطف فيها .

فإن قيـل : أفلستم تقولون فى الطهارة إنهـا تؤثر فى حسن الصلاة ، وهى مع ذلك لطف ؟

قيـل له : لم يثبت أنها لطف فى نفس الصـلاة ؛ بل يجوز أن تكون لطفا فى غيرها . وقـد بينا من قبل أنها إنمـا تجب لأمر يرجع إلى الصـلاة ، وأنه يتم بوقوعها على الوجه الذى عليه يكون لطفا بها .

---

(١) فى الأصل : تأثير .　　(٢) الأفضل : « هو » .

فصــــل

فى أن المكلّف لو لم يفعل اللطف ما الذي كان يستحقه المكلّف ؟

اعلم أن شيخنا أبا هاشم ، رحمه الله ، يقول : لو لم يلطف تعالى لبعض المكلفين كان لا يحسن منــه أن يعاقبه ؛ وإن حل من غيره أن يلومه ويذمه على ما فعــله من المعصية والعدول عن الواجب . وكذلك لو استفسده فى فعل ما كلفه . وكذلك لو أمره بالقبيح ورغّبه فيه وبعثه إليه . وقد كان شيخنا أبو عبد الله ، رحمه الله ، يذكر عنه : أنه [قال] لا يحسن من القديم تعـالى أن يذمه وأن الذم عنده كالعقاب ؛ ويعترض ذلك بأن يقول : إن الذم على طريقة الشائع[1] لا على وجه الاختصاص ، فلا يجوز أن يستحقه من العباد ولا يستحقه من الله تعالى . وربما كان يمرق كلامه أن العقاب كذلك . وإذا لم يسقط الذم بهذا الوجه ، فكذلك العقاب . ويومئ إلى أنه سبحانه يكون غير فاعل للواجب . ولا يخرج العبد متى واقع المعصية من أن تكون حاله ولم يلطف له ، كحاله وقد لطف له . وكان يذكر ذلك على طريقة التوقف لا على طريقة اعتقاد / خلافه .

واعلم أن الأصل فى هذا الباب أن الحقوق المستحقة فى الأفعال على ضربين : أحدهما يستحق عليه بفعل الغير كالشكر و < العبادة > وكالعوض الذى يستحقه هو بفعل غيره فيه . والآخر يستحق عليه بفعله ، وذلك بمنزلة العقاب ؛ لأنه يستحق على العبــد بفعله على جهة الاختصاص ؛ لأنه لا يستحقه إلا المكلف فقط . فإذا صحت هذه الجملة ، وعلمنا أن استيفاء المكلّف هـذا الحق من المكلف يتعلق

---

(١) لعله يقصد الشيوع .

باختياره ؛ فلو أراد أن يسقطه لسقط ، ولو أراد أن يستوفيه لحسن ، فغير ممتنع أن يتعلق أيضا ثبوته واستحقاقه بما يفعله من قبله . فمتى رغّبه فى فعل المعصية أو استفسده فيها أو منعه اللطف، يصير كأنه قد أسقط حق نفسه من العقاب بعد ثبوته . فيقبح منه ذلك . ومتى سلم التكليف من[(١)] هذه الأمور يكون العقاب ثابتا ، وتكون العلة فى ذلك : أنه أتى ما[(٢)] استحقه من قبل المكلف ، فلا يحسن منه أن يؤاخذه ، وإنما يحسن منه ذلك إذا أُتِى فى المعصية من قبل نفسه ، ويكون هذا فى بابه بمنزلة الحمل[(٣)] على الشىء فى أنه يخرج المحمول من أن يستحق الذم واللوم من حيث صار بالحمل ، كأن الفعل لغيره لا له . فكذلك بالاستفساد يصير ذلك الفعل كأنه معذور فلا يحسن منه تعالى أن يعاقبه .

فإن قال : أفتقولون إنه يحسن منه أن يذمه ؟ قيل له : نعم ، كما يحسن من غيره أن يذمه ، لأن الوجه الذى عليه يستحق الذم لا يتعلق بالمكلِّف ، حتى إنه لو لم يكلّف وفعل القبيح لاستحق الذم . وإذا استحقه من قبل غيره تعالى ، فما الذى يمنع أن يحسن منه أيضا ، ويفارق العقوبة من الوجه الذى بيناه ؟ .

فإن قال : فيجب فى المُساء إليه لو أباح للمسىء الإساءة ألا يحسن منه أن يذمه على هذا القول .

قيل له : لا يلزم على ما ذكرناه ؛ لأنه ليس للمساء إليه أن يسقط حقه بعد ثبوته . فكذلك لا يبعد أن لا يكون له إسقاطه بأمر تقدمه . وليس كذلك حال العقاب .

وبعد، فلو فعل / به < >[(٤)] عليه لأنه قبيح، فحاله فيه كحال غيره لم يبعد .

---

(١) فى الأصل : من . (٢) فى الأصل : نيا .

(٣) أى الدفع عليه . (٤) مطموس .

فإن قيل : فيجب على المنعم ، إذا أباح للنعَم عليه كفران النعمة ، أن لا يحسن منه أن يذمه إذا فعل ذلك .

قيل له : لا يجب ما ذكرته لأن إباحته لا يؤثر فى هذا الباب ؛ لأنه يقبح منه كفر النعمة ، لا لأمر يرجع إلى المنعم ؛ بل هو من حقه ، حتى لو أسقطه المنعم ، لما سقط . وقد بينا أن هذا الحسن إنما يؤثر فيما يصح الإسقاط فيه على نحو ما ذكرناه فى العقاب .

فإن قال : أليس فى الإساءة لا يحسن[1] أيضا ، وإن أباحها المساء إليه ؟

قيل : هى وإن كانت كذلك فقد تتغير بقوله ؛ لأن ما هو إساءة إليه قد يحسن بالإباحة ، ولأن ما يستحق على الإساءة يختص هو به . فلذلك سوينا بين الذم المستحق وبين العقاب .

فإن قيل : أليس لو رغب تعالى المكلف فى المعصية ، بحيث لا يعلمه المكلف ، لم تسقط العقوبة ؟

قيل له : لا يمتنع أن يقال فيما هذا حاله إنه لا يعتد به وإن قبح ؛ لأن العبد إذا لم يعرفه صار وجوده فيما يرجع إليه كعدمه . فأما إذا علم الترغيب أو الأمر فالحال فيه ما قدمناه .

فإن قال : فيجب إذا لم يعرف المكلف أنه استفسد أو منع من اللطف أن يكون بمنزلة أن لا يعرف الأمر والترغيب ولا يمكنه أن يعرفهما .

قيل له : ليس الأمر كما ظننته : لأن تأثير اللطف هو بحدوثه لا لعلم المكلف بحدوثه . وكذلك تأثير المفسدة . وليس كذلك حال الأمر والترغيب ؛ لأن تأثيرهما هو بأن يعلم المكلف حالهما ؛ فلذلك فصلنا بين الأمرين .

---

(١) أى لا يحسن الذم .

فإن قيل : أليس من قولكم إن الذم يتبع العقاب ، فيثبت بثبوته ويسقط بسقوطه؟ وجعلتم ذلك من باب < >[1] ، واعتمدتم فيه على أن التوبة والإحباط < إحداهما إزالة للآخر . > فكيف يصح الآن أن تقولوا : إنه تعالى لو أثر القبيح أو استفسد فيه أو منع اللطف يقبح العقاب والذم ثابت ؟

قيل له : إن الذى نعتمده فى هذا الباب لا يقدح فيه ما قلته ؛ لأنا نقول فيهما : متى ثبت استحقاقهما بأن وقع الفعل على الوجه الموجب لاستحقاقهما إن مال لأحدهما أزال الآخر ، وما اقتضى بيانه على الوجه الذى استحق عليه اقتضى بيان الآخر ؛ لا أنا نقول : فى الأصل ثبت أحدهما من حيث ثبت الآخر . كيف نقول ذلك وقد صح أن فى جملة من يصح أن يفعل القبيح ويستحق الذم من يستحيل أن يستحق العقاب ، والواضح ذلك . وكما فى هذا الموضع قلنا : إن العقاب لا يستحق أصلا وإن استحق الذم . فما[2] توهمته من المناقضة زائل[3] عنا .

فإن قيل : فلو أنه تعالى وعد المكلف غفران العقوبة ، أكان يحسن منه أن يعاقبه ؟

قيل له : إذا علم المكلف ذلك فى جملة ما يفعله فأغراه بفعل المعاصى ، فإنه لا يحسن منه أن يعاقبه لما قدمناه . فأما إن وعد ولم يعلم المكلف ذلك ، ولا مكّنه من معرفته ، فإنه لا يؤثر فى حسن عقابه لو فعله[4] تعالى ؛ لكنا نعلم أنه تعالى لا يجوز أن يعد بأمر ويخبر عن أنه لا يفعله إلا ويخبر[5] خبره على ما تناوله .

---

(١) مطموس . (٢) فى الأصل : « فيا » . (٣) فى الأصل : « زائلة » .

(٤) أى لو فعل العقاب . (٥) غير واضحة فى الأصل ، والمراد إلا ويخبر تعالى بأنه لا يفعله .

فإن قيل : ألستم قد قلتم إن الوعد والخبر لا يغيران حال المستحق ، فكيف جاز أن تقولوا : إنه تعالى لو أعلمه ذلك لقبح العقاب ؟

قيل له : لم نقل إن العقاب كان يقبح لأجل الوعد فتلزمنا المناقضة ، وإنما قلنا : كان يقبح لأنه قد أغراه بفعل القبيح ؛ فيصير فى حكم من بعثه عليه وأمر به فى هذا الباب .

فإن قال : فيجب لو أعلم المكلف أنه لا يعاقبه العقاب الذى يستحقه على ما تقدم من معاصيه < > [1] فقط ، ولم يحصل فى حكم الإغراء والعقاب ، لا يخرج ما فعله تعالى من أن يكون حسنا ، والإغراء إنما يكون فى المستقبل لا فى الماضى ، فمتى [2] تعين الوعد بعقاب الماضى ، أو ورد الوعد بعد زوال التكليف فهو غير مؤثر فى هذا الباب ، ثم ينظر فى حسن ذلك أو قبحه بما تقتضيه الدلالة .

فإن قال : أليس لو دعا المتنبى غيره إلى تصديقه للحيل التى أظهرها فصدقه بعض المكلفين كان يقبح منه أن يذمه ، فلم قلتم : إن الذم يخالف العقوبة فى هذا الوجه ؟

قيل له : إن للمتنبى أن يذم هذا المكلف كما يجب على الواعظ إذا أضل غيره فضل أن يذمه ، وكما يجب على إبليس أن يذم من أطاعه ، فليس الذى أوردته بمسلم . وإنما كان كذلك لأن هذا العاصى لم يؤت فيما فعله من قبل من دعاه وإنما أتى من قبل نفسه ؛ فقد كان الواجب عليه أن لا يقبل .

---

(١) السطر كله مطموس .

(٢) فى الأصل : « فى » .

فإن قال : فكذلك يجب فيه تعالى لو أمر بالقبيح لأنه قد دل بالعقل على قبح القبيح ، فإذا أمر به ورغّب ، فالمكلف من قبل نفسه أُتى ؛ فيجب أن يستحق العقاب .

قيل له : إنه تعالى لو أمر كان لا يوثق بالأدلة ، فيكون المكلّف من هذا الوجه قد أُتى من قبل المكلف كما يجب مثل ذلك فى الاستفساد، وهذه جملة كافية فى هذا الباب .

فصــــل

فى أن اللطف لا يكون لطفا فى الشىء فى حال وجوده

اعلم أن شـيوخنا لا يختلفون فى ذلك ، لأن الموجـود متى وجد فـكما يستغنى عن القدرة وسائر ما يتمكن به منه ، فكذلك يستغنى عن الألطاف، ولأن اللطف هو الداعى إلى اختيار الفعل، فمتى وجد استغنى عما يدعو إلى اختياره .

فإن قال : أفتجوِّزون أن يكون لطفا فيما لم يوجد فى الحال التى يوجد فيها ؟

قيل له : لا، لأن الفعل إذا كان < >[1] وقتـه ولم يوجد ، فوجوده محال ، ولا يصح أن يكون اللطف لطفا فى إيجاد ما يستحيل وجوده .

فإن قال : أليس اللطف يجـرى مجرى الداعى إلى الفعل ، ولا يمتنع عنـدكم أن تدعو الدواعى إلى الفعل فى حاله ؛ وهلا جوّزتم مثله فى اللطف ؟

قيل له : إنا وإن لم ننكر إثبات الداعى فى حال الفعل ، فإنا ننكر أن يكون الفعل واقعا لأجله فى حاله ، بل لابد من تقدمه . وإن جاز أن يدوم ؛ فكذلك نقول فى اللطف ، والعـلة فى الجميع واحدة ، وهى : أن ماله يختار الفعل إنما يحتاج إليه ولمـا اختاره لكى يختاره . فأما إذا اختار ذلك ودخل فى الوقوع فقد استغنى عنه ٥
لا محـالة .

فإن قيل : فيجب على هـذا القول أن لا يحسن منه تعـالى أن يخترم المصلِّ عقيب فراغه من صلاته ، لأنها لابد أن تكون لطفا فى غيرها وأن تتقدم .

---

(١) السطر كله مطموس .

قيل له : كذلك نقول ، ولابد من أن يبـق مكلفا وقتا يمكن أن يطيع فيه ويعصى . وذلك مما لا يحصر قدره . ولهذه الجملة قلنا : إنه تعالى إذا كلف النظر والمعرفة ؛ فلا بد من أن يبـق[1] المكلف وقتا زائدا على القـدر الذى يمكنه استيفاء ما كلفه فيه ؛ لكى يمكن بعد ذلك من الأخذ والترك .

فإن قال : فأنتم تشاهدون كثيرا ممن يطيع بالشرائع ، ويزول عنه التكليف عقيبها .

قيـل له : لا يمكن ادّعاء ضبط ذلك على وجه يخـالف ما قلناه . فلو شاهدنا ذلك لم يمكن القطع على أن المكلف الفاعل فعل تلك الطاعة على شروطها ، بل كنا نجوّز أن يكون مؤديا لها على خلاف الوجه الذى يكون فيه لطفا ، وهذا بين .

---

(١) أى لابد أن يبقيه الله حيا وقتا ما بعد الصلاة .

فصـــل

فى القدر الذى يجب أن يتقدّم اللطف، وما لا يجب، وما يجوز وما لا يجوز، وما يتصل بذلك

لا يختلف شيوخنا، رحمهم الله، فى أنه لا بدّ من تقدمه وقتا واحدا، وهذا لا بدّ فيه من شرائط ـــ :

منها : أن يكون آخر جزء من اللطف يتقدّم أوّل جزء ممـا هو لطف فيه وقتا واحدا . فأما إذا كان الكلام على جملتهما فذلك لا يستقيم .

ومنها : أن يكون المعلوم من حال المكلف أنه لا يحتاج فى معرفة اللطف على الوجه الذى عليـه يكون لطفا إلى زمان ؛ فأما إن احتاج إلى ذلك ، فلا بدّ من أن يتقدّم القدر الذى يمكنه أن يعرف حاله فيه و إن زاد على وقت واحد .

ومنها : أن يزيد بذلك الوقت الواحد ما يحل محله من الأوقات اليسيرة التى تجرى عند المكلف مجرى الوقت الواحد ، لأنه لا معتبر فى ذلك بمـا لا يضبطه المكلف ، وهذا القدر لا يجوز أن يكون بين الشيخين رحمهما الله فيه خلاف ؛ و إنمـا اختلفا فى تقدمه أكثر من ذلك ؛ فعند أبى على رحمه الله لا يجوز فيه ذلك ، وعند أبى هاشم يجوز ما لم يبلغ تقدمه القـدر الذى هو عنده معتدّ به ، أو يصير فى حكم المسهو عنه ، واستدل على ذلك بوجوه منها :

أنه قال : إن اللطف فى الدين يجب أن يكون محمـولا على اللطف المعقـول فى الشاهد . وقد علمنا أن الوالد قد يلطف لولده بالرفق الذى يختار عنده التعليم ، وقد يقدّم ذلك على وقت التعليم بأوقات ، وقد يقدّمه بوقت واحد ، ولا تستنكر

المقول ذلك فيه ، بل ربما أدى الاجتهاد إلى أن المتقدم منه بأن يكون لطفا أقرب ؛ كما قد نعلم أن القليل بأن يكون لطفا أقرب .

فإن قال : إن العباد يخالف حالهم حال القديم تعالى ؛ لأن أحدهم قد يخشى الفوت إذا أخر اللطف ، ولأنه يفعل اللطف على جهتين : اللطف < > [1] وليس ذلك حاله تعالى .

قيل له : لو كان المتقدم بأوقات لا يكون لطفا ، لكان خشية الفوت لا تغير حاله ، ولا الظن يغير حكمه ؛ لأنه لا يجوز استعمال الظن على وجه يعلم خلافه . فلما صح ما ذكرنا ، علم أن من حق اللطف أن يجوز تقدمه بأوقات .

فإن قال : إن العبد إذا ظن فيما يفعل أنه أقرب إلى العلم فعل بحسب ظنه ، ولا يقطع فيما يفعله بأنه لطف ألبتة ، وليس كذلك تعالى .

قيل له : إنه لو كان مع العلم بأنه لطف لا يحسن تقدمه بأوقات ؛ لكان مع علة الظن لا يحسن ذلك فيه ، لأن الظن يقوم مقام العلم عند تعذره فى الأمور المتعلقة بالمنافع والمضار . يبين ذلك أن اللطف متى تقدم قدرا عظيما لا يعتد به فى الطاعة ، [و] لما لم يجز ذلك فيه مع العالم لم يجز فى الشاهد مع علة الظن .

فإن قال : إنه تعالى قادر فى اللطف أن يوقعه قبل الطاعة بوقت واحد ، كما يقدر أن يوقعه قبلها بأوقات ، ولا غرض فى فعله إلا كونه لطفا . وليس يخشى تعالى الفوت ؛ فيجب أن لا يحسن منه أن يقدمه إلا بوقت واحد — وهذا كما قلتم فى الأمر بالعمل : إنه تعالى لا يقدم أكثر من الوقت الواحد إلا لغرض آخر ، فأما إذا لم يحصل هناك غرض لم يحسن تقدمه ، وكما قلتم : إنه تعالى لا يجوز

---

(1) مطموس فى الأصل .

أن يقدّم خلق الجماد قبل الحيوان لأنه قادر على خلقه معا إلى غير ذلك ، ويفارق العبد فى هذا الوجه .

قيل له : يجب على ما ذكرته لو تقدّم بأكثر من وقت أنه يكون حاله فى أنه لطف فى الفعل كحاله إذا تقدمت بوقت ، وإنما يمنع منه ، لا لأن كونه لطفا فى الحالتين يختلف ، لكن لما ذكرته . فليس هذا / مذهب من يقول : إن من حق اللطف أنه لا يكون لطفا إلا إذا تقدّم وقتا واحدا .

وبعد ، فيجب أن يجوز تقدّمه بأوقات إذا حصل فيه غرض آخر بأن يكون نفعا لبعض العباد فى الدنيا ، وأن لا يجوز ذلك إلا إذا كانت الحال واحدة ، وهذا هو الذى ينكره من يخالف فى هذا الباب .

وبعد ، فيجب أن يجوز أن يكون المتقدّم بأوقات ، يختص بأن يكون لطفا دون المتقدّم بوقت واحد ، فتحصل له مزية توجب تقدّمه ، لأن ذلك غير ممتنع فى الألطاف .

فإن قال : إن ذلك يمتنع فى الحقيقة ، لأن حال ما قارنه إذا كان كحال ما تقدّمه بأوقات كثيرة فى الوجه الذى عليه يكون لطفا ، لم يجز أن يحصل للتقدّم مزية .

قيل له : إنا نجد[1] فى هذا الباب مزية لا ننكرها ، وذلك أنه يجوز فى المتقدّم أن لا يكون مفسدة للمكلف ، وفيما تقدّم بوقت واحد أن يكون مفسدة ، فلا يحسن فعل المتأخر ويحسن فعل المتقدّم . وما هذا حاله فتقدّمه واجب لحصول وجه من وجوه القبح فى المتأخر . وهذا يبين أنه لا يمكنه دفع ما ذكرناه .

وبعد ، فقد يجوز أن يحصل للتقدّم مزية بأن يتكرر من المكلف السرور به حالا بعد حال ، أو المشاهدة له حالا بعد حال ، أو توطين النفس لأجله على

(١) فى الأصل : « نوجد » .

الفعل حالا بعد حال ، ولا يحصل ذلك لما تقدّم بوقت واحد ، فيجب أن يجوز ما ذكرناه فيه .

وبعد ، فإذا جاز منه تعالى أن يقدم التمكين أوقاتا كما يقدّمه وقتا واحدا ، فيجب أن يجوّز فى اللطف مثله ، وإن كان اللطف يفارق التمكين فى أن المتقادم العهد يفارق حاله حال المتقارب العهد . وليس كذلك التمكين من حيث يجب فى اللطف أن يكون عالما به وبأحواله ، ويكون حكم الحاضر له .

فإن قال : فما الجواب عن اللطف إذا لم يحصل لتقدمه بأوقات < مزية > أتقولون إن ذلك يحسن ويكون تعالى مخيرا بين أن يفعل المتقدم بأوقات والمتقدّم بوقت واحد ، أو لا يحسن إلا المتقدّم بوقت واحد ؟

قيل له : متى كان الحال هذه لم يحسن منه تعالى إلا المتقدّم بوقت واحد ، لأن كل حادث من فعله تعالى يحصل به الغرض إذا أحدثه فى حال ، ومتى أحدثه فى حال أخرى تأخر الغرض [و] لم يحسن منه تعالى أن يحدثه . ولذلك نقول فى كل ما حل هذا المحل : إنه لا بدّ من معنى زائد فيه ، إذا تقدّم كالتكليف والأدلة وبعثة الأنبياء إلى ما شا كله .

وقد استدل رحمه الله أيضا على ذلك بأن المعلوم من حال كثير ممن يلحقهم(١) المرض أنه يتقدّم ذلك فيه على ما يقع منه من الطاعات ؛ لأنه قد ينسى بعد تقضى المرض فيزول عنه التكليف ، ولا يخرج المرض من أن يكون لطفا فيما يقع بعد ذلك . وقوّى هذه الطريقة بقول الله تعالى : « أَوَلَا يَرَوْنَ أَنَّهُمْ(٢) يُفْتَنُونَ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً أَوْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ لَا يَتُوبُونَ وَلَا هُمْ يَذَّكَّرُونَ(٣) » . فنبه بذلك على أن

---

(١) فى الأصل : « يلحقه » . (٢) فى الأصل : « أنه » .

(٣) سورة التوبة : آية ١٢٦

تلك الأمراض والمصائب ألطاف فى جميع ما يكون منهم فى العالم كله ، وهذه الطريقة مبنية على أن المرض الواقع بزيد لابد من كونه لطفا له ، وإلا فلقائل أن يقول : إنما جاز ما ذكرتم لأنه يكون لطفا لغيره ، ولا يحصل متقدما للفعل الواقع من ذلك الغير إلا بوقت واحد ، فلا يمكن بيان خلاف ما يدعيه .

وقد استدل رحمه الله على ذلك أيضا بأن الصلاة قد ثبت أنها لطف عن الفحشاء والمنكر ، وصح أن جميعها بهذه الصفة دون آخر جزء منها ، والمعلوم أنها[1] تتقدم الحال التى تنهى فيها عن الفحشاء والمنكر . وقد صح أيضا أن فى الفحشاء والمنكر ما لا يكون كذلك إلا بأن يكون جملة من الفعل كالأحوال وكثير من الأفعال والصلاة . فهى لطف فى آخر ذلك ، كما أنها لطف < فى أوله > وإن تقدمت بأوقات .

فإن قال : إنما يمنع مما ذكرته فى اللطف إذا كان من فعله تعالى لا إذا كان من فعل العباد .

قيل له : قد بينا أن الحال واحدة فى هذا الباب ، لأن الوجه الذى عليه يكون الفعل لطفا لا يختلف باختلاف الفاعلين ، لأنه يرجع إلى حاله وتعلقه بما هو لطف فيه ، لا إلى حال الفاعل .

فإن قال : متى قلتم فى اللطف إنه يتقدم بأوقات ، فيجب بعد وجوده أن لا يحسن من العبد الرغبة إلى الله تعالى فى الألطاف ، وأن لا يحصل[2] محتاجا إليه تعالى فى المعونة ، وذلك بخلاف السمع .

قيل له : إن العبد لا يحصل غير محتاج إلى الله فى شىء من أوقاته على ما بيناه فى باب الاستطاعة ، ولا يجب أن لا تحسن الرغبة على ما قلناه[3] فى اللطف ، لأن

---

(١) فى الأصل : « بأنه » .   (٢) أى العبد .

(٣) فى الكلام تقديم وتأخير ، وتقديره : ألا تحسن الرغبة فى اللطف على ما قلناه .

الرغبة واجبة لما فيها من الانقطاع إليه تعالى، ولما فى نفس الرغبة من اللطف والفائدة . وإنما يرغب العبد إلى الله تعالى فى اللطف والتوفيق بشرط أن يكون ذلك فى المعلوم . فكما لا يجب انقطاع الرغبة فيمن لا لطف له ، فكذلك فيمن تقدم وجود لطفه .

فإن قال : لو جاز تقدمه بأوقات لم يكن بعضها أولى من بعض فكان يجوز أن يتقدم الكبير فيما ؛ وبطلان ذلك يوجب صحة ما قلناه . قيل له : إن الذى أوردته إنما كان يجب لو لم يكن بين جميع ما ذكرته فصل .

فأما إذا قام الدليل عليه بطريقة تقتضى الفرق بين ما يجوز أن يتقدم وبين ما لا يجوز ذلك فيه ، لم يلزم ما سألت عنه .

فإن قال : فما تلك الطريقة ؟

قيل له : متى كان المتقدم فى حكم الحاصل قبله بوقت واحد فى العلم به وبأحواله على الوجه الذى يكون لطفا ، فيجب جواز ذلك فيه . ومتى خرج عن هذا القدر ، فتقدمه لا يجوز أن يكون وجوده كعدمه ؛ فلا يحصل به الغرض المقصود .

فإن قال : فيجب على ما قلتم إنه يجوز تقدمه قبل حال التكليف أيضا ، لمثل ما ذكرتموه من العلة .

قيل له : إذا كان المعلوم من حال المراهق الذى قد قارب حاله حال التكليف أنه متى شاهد ذلك ثم كلف من بعد بأوقات يسيرة أن ذلك فى باب الدعاء إلى الفعل بمنزلة ما يوجد بعد التكليف ، فلا مانع يمنع من ذلك .

فأما إذا كان هذا المتقدم هو الذى يجوز أن يعرى من وجوه القبح دون ما تقدم بوقت واحد ، فتقديمه واجب على ما قدمناه .

فإن قال : فيجب جواز تقدمه هذه الأوقات ، وإن كان المكلف غير عاقل ، أو كان < بقدر ما > لا يصح أن يعرفه ، كما ذكرتموه فى التمكين والقدرة والتكليف والأمر .

قيل له : متى كان الغرض بفعله كونه لطفا لهذا المكلف لم يحسن ما ذكرته ، لأن هذا الغرض لا يتم إلا مع علمه به ومشاهدته له ، فأما إن كان فيه غرض آخر ومنفعة لغيره من الأحياء ، وكان المعلوم أنه يدوم على الحد الذى يصح فى العلم به والمشاهدة له أن يكون لطفا لهذا المكلف ، فذلك غير ممتنع .

فإن قال : لو كان المتقدم بأوقات يصح أن يكون لطفا لم يكن لتكليف الله تعالى الصلوات حالا بعد حال معنى ؛ لأن صلاة الظهر المفعولة بالأمس كان يجب أن تسد مسد ما يفعل اليوم فيما يكون لطفا بعدها ، وحصول البعيد بذلك يبطل ما قلتم .

قيل له : إنما كان يجب ما ذكرته لو صح أن صلاة الظهر بالأمس هى لطف فيما يقع بعد صلاة الظهر فى هذا اليوم من أخذ وترك ، فأما إذا جاز أن تكون لطفا فيما يقع بينها وبين هذه الأوقات ، فالذى أوردته ساقط .

وبعد : فغير ممتنع فى هذه الصلاة أن لا تكون بانفرادها لطفا إلا إذا تقدمتها تلك ، فتكونان لمجموعهما لطفا فيما يقع بعد ذلك ، وهذا أيضا يسقط ما قلته .

فإن قال : فما قولكم / فيما لو كان الاطفان(١) فى فعل واحد يقع بعد المتأخر منهما ؟

قيل له : إن كانا(٢) كذلك على وجه البدل لا على وجه الجمع ، فالبعيد منهما جميعا لا يحسن ، وإنما يتعبد تعالى بأحدهما ، إما المتقدم ، وإما المتأخر(٣) .

---

(١) فى الأصل : « اللطفين » . (٢) فى الأصل : « كانتا » .

(٣) فى الأصل : « بأحداهما ، إما المتقدمة وإما المتأخرة » .

فإن قال : إن اللطف المقـارن للطاعة يشاهده المكلف ، فتكون مشاهدته وعلمه بحاله جميعا يدعوانه إلى الفعـل ، والمتقدّم بأوقات لا يجوز أن يدعو[1] منـه إلى الفعل قبل وجوده إلا العلم دون المشاهدة ؛ وقـد علمتم أن للمشاهدة تأثيرا[2] فى هذا الباب ، لأن العلم يقوى بهـا ؛ فلا بدّ من أن يكون تأثير العلم الواقع عندها أزيد ؛ فيجب لذلك أن لا يحسن تقديم اللطف .

قيـل له : إن الذى ذكرته غير معلوم ، بل لا يمتنع أن يكون المعتبر فى ذلك هو بالعلم فقط إذا وقع عن المشاهدة، كان[3] المشاهد حاضرا أو متقدما .

وإذا جاز فى معرفة الله تعـالى بتوحيده وعدله أن يكون للمكتسب منها مزية على الضرورى على ما قدّمناه فى باب المعارف ، فما الذى يمنع فى المعرفة بعد حال المشاهدة أن يكون حالها كحالهـا إذا كانت فى حال المشاهدة ؟

(١) فى الأصل : « يدعوا » .
(٢) فى الأصل : « تأثير » .
(٣) أى سواء أكان الخ .

فصـــل

فى هل يصح فيما لا يدرَك أن يساوى المدرَك
فى كونه لطفا أم لا ، وما يتصل بذلك

اعلم أن الذى نص عليه أبو هاشم ، رحمـه الله ، أن ما لا يدخل تحت الحسن لا يكون لطفـا . قاله فى المعـرفة حيث سأل نفسه : أيجـوز أن تقبح[1] إذا كانت مفسدة ؟ فأجاب بأنهـا إذا لم تحسن لم يصح كونهـا لطفا فى القبيح . وقال بعـد ذلك : ولو صح كونها مفسدة لكانت تقبح لا محالة . وذكر مثـل ذلك فى الإرادة وغيرها . وقال فى موضع : إنمـا تكون لطفا إذا كان من المشاهدات أو ما حل محلها ، فلا يمتنع أن يدخل فى ذلك ما هـذا شأن أحكامه من نفسه نحو كونه معتقدا أو مريدا وما عند المشاهدة يتبينه[2] ، وإن لم يكن الوجه الذى عليـه علمه يتناوله الإدراك .

وقد قال رحمـه الله فى الغنى[3] : لو تقدّم خلقه تعـالى له لخلق الجواهر ، كان لا يجوز أن يكون لطفا ، لأنه إنمـا كان يعتبر المكلف بالخبر عنـه والعلم به دون وجوده ، وربما مر فى كلامه ما يدل على أن غير المشاهدات تكون لطفا ، والأقرب فيما قدمناه أن نقوله فى أفعاله تعـالى دون أفعال العباد ؛ لأنه قد نص فى المعارف أنها إنما تجب ، وكذلك النظر ، لكونها ألطافا ، وعلى هذا الوجه نعتمد فى وجوب النظر والمعارف على ما بيناه .

---

(١) أى المعرفة . (٢) غير منقوطة فى الأصل .

(٣) فى الأصل : الغنا .

واعلم أن اللطف فى كونه لطفا فى الأفعال يجرى مجرى الدواعى ، لأنه يختار عنده ما لولاه كان لا يختاره . وقد بينا فى باب التعديل والتجوير أن المعتبر فى الدواعى ما عليه القادر من المعرفة والظنّ والاعتقاد ، ولا يعتبر بالأشياء التى هى المعلومات ؛ لأنه إذا كان مشتهيا وظنّ أنه لا يشتهى لم يدعه ذلك إلى الفعل ، وإذا علم ذلك دعاه إلى الفعل . ولو ظنه — والمظنون على خلافه — لكان قد يدعوه إلى الفعل . فإذا صح ذلك فما الذى يمنع فيما لا يدرك إذا علمه المكلف على الوجه الذى يدعو إلى الفعل أن يكون لطفا ، كما يصح مثله مما يدرك ؟ وإن كان عنده — رحمه الله — المتقدم من اللطف يدعوه إلى الفعل وإن تقضى وعدم فى حال ما يختار الفعل ويؤثره ، فهلا جاز فيما لا يدرك أصلا أن يحل هذا المحل ؟

فإن قال : فيجب على هذا القول أن تجوزوا فى الاعتقاد والإرادة هذه < >[1] ، وقد بينا فى غير موضع أن المعرفة لو حصل فيها استفساد قبحت ، وأن هذا هو الصحيح .

فإن قيل : فيجب فيما لا يعلم إلا بدليل أن تجوزوا كونه لطفا ؛ ومتى جوّزتم ذلك فلا فرق بين أن يوجد ويعرف المستدل حاله ، وبين أن يعلم بالدليل ما هو عليه ، وهذا يوجب فى كثير من الألطاف أن وجودها كعدمها[2] .

قيل له : ينبغى أن يعتبر الوجه الذى له يكون لطفا ، وإن كان لا يصح من المكلف أن يعرفه إلا بالمشاهدة ؛ فالواجب أن يوجد ويشاهد . وإنه كان لا يتم

---

(١) مطموس فى الأصل .

(٢) فى الأصل : « وجوده كعدمه » ولا بأس به .

الا بحدوثه ووجوده ؛ فالواجب دخوله تحت الوجود . و إن كان المراعَى معرفة ما هو عليه فى ذاته ، فالمعتبر بالعلم وهو اللطف دونه . وعلى هذا الوجه يجب أن يعتبر فيما هو لطف من فعله تعالى أن يكون مشاهدا ، أو بتنبيه المكلف من نفسه أو من غيره باضطرار ، فأما إذا كان على خلاف هـذا الوجه وكان ما له يكون لطفا بعـلم حدث أو لم يحدث ، فيجب أن يكون المعتبر بالعلم به دونه . فعلى هذا الوجه يجب أن يجرى هذا الباب .

أبو سلـوم المعتـزلي

فصــل

فى ذكر من يجوز عليه اللطف ومن لا يجوز ذلك عليه

اعلم أن اللطف عبارة عن حادث مخصوص يقتضى فى المكلف اختيار إحداث أمر آخر مخصوص ، من غير أن يكون الأول تمكينا من الثانى أو وجها لحسنه أو الوجه[1] الذى يوجد عليه . وقد علمنا أن الواجب فيه أيضا أن يكون كالطريق إلى استجلاب المنفعة ودفع المضرة . فإذا ثبتت هذه الجملة فالواجب جوازه على كل حى تجوز عليه المنافع والمضار وتختلف دواعيه . فأما القديم سبحانه فذلك[2] يستحيل فيه ؛ لأن ما يختاره من الأفعال يختاره لما هو عليه لا لحدوث حركة ، وكذلك فيما لا يختاره من القبائح إنما لا يختاره لما هو عليه لا لحدوث حادث . فقد صارت الحوادث غير مؤثرة فيما يفعله تعالى أو لا يفعله ، فيجب أن لا يجوز عليه اللطف تعالى عن ذلك .

فإن قال : أفليس المعلوم من حاله أنه يختار الفعل إذا كان فيه منفعة لحى ، ولولا ذلك كان لا يختاره ، فيجب أن يكون خلقه لذلك الحى لطفا فيما ذكرناه ؟

قيل له : إن خلق الحى معه يحسن[3] ما يختاره ، لا أنه يختار لأجله . وما هذا حاله لا يكون لطفا ؛ فلذلك لا تفترق الحال بين أن يفعله فى حال خلق الحى أو بعده فى الوجه الذى بيناه .

فإن قال : أفليس إنما يختار التمكين ليقدم التكليف ، ولولاه كان لا يختاره ؟ وكذلك الألطاف ؟ فهلا دل ذلك على جواز اللطف عليه ؟

---

(١) فى الأصل : لوجه .　　(٢) فى الأصل : « فلذلك » .

(٣) الأصل « يحسن معه » .

قيل له : إن التكليف متى تقدم كان وجها لوجوبه[1] ، ولعلمه بوجوبه[2] يختار ذلك لا لأجل ذلك الحادث .

فإن قال : أفليس لا يختار الإثابة والمعاقبة إلا متى حدث من المكلف الطاعة والمعصية ؟

قيل له : نعم ، لكنه تعالى يفعل الثواب لوجوبه ، وإن كان لا يجب إلا بعد تقدم ما ذكرته ، والعقاب يفعله لأنه يستحق وإن كان لا يستحق إلا بعد المعصية . فلا يحصل لشيء من الحوادث تأثير في اختياره للفعل على وجه لولاه كان لا يختاره وإن كان فيه ما يؤثر في حكم الفعل الذي يختاره ؛ فينتقل من قبح إلى حسن ، أو من حسن إلى وجوب إلى ما شا كل ذلك .

فإن قال : فيجب أن لا تصح عليه الدواعي جملة ، كما قلتم إنه لا يصح عليه اللطف .

قيل له : إن أردت بالدواعي ما يدعو إلى المنافع والمضار ، فذلك لا يجوز عليه تعالى . وإن أردت بها ماله يفعل الفاعل منا الفعل مما هو عليه من المعرفة ، فذلك غير ممتنع فيه تعالى . لأن أحدنا قد يدعوه < [3] > إلى معرفته بأن الفعل إحسان ومنفعة . وكذلك حاله جل وعز . وقد يفعل أحدنا الواجب لوجوبه في عقله ، وقد لا يفعل القبيح لقبحه إذا كان عالما بذلك من حاله وبأنه غني عنه ، فكذلك هو تعالى . فالمعتبر هو بالمعاني لا بالعبارات ، لأن قولنا فيما ذكرناه إنه دواع كالمجاز وإن غلب التعارف فيه ، لأن الأصل فيه أن يدعو أحدنا غيره إلى الفعل بالقول الذي هو الدعاء ، وتجوز ذلك فيما ذكرناه ، وغلب عرف الاستعمال فيه .

---

(١) في الأصل : « لوجوبها » . (٢) في الأصل : « بوجوبها » .
(٣) مطموس في الأصل .

فصــل

فى ذكر ما عدّ لطفا وليس هو منه ، وما يعدّ خارجا عنه وهو منه ، وما يتصل بذلك

اعلم أنا قد بينا من قبل أن تكليف من يُعلَمَ من حاله أنه يكفر لا يجوز أن يحسن من حيث كان لطفا ، حتى يقبح لو لم يكن لطفا لقوم يؤمنون عنده . وبينا أن ذلك لا يحسن ، لأنه إنعام عليه وتعريض له لنفع عظيم لا يجوز أن يناله إلا بهذا الطريق مع انتفاء وجوه القبح عنه . و بينا أنه لا يمكن أن يقال إنه لا غرض فيه لولا كونه لطفا ، وأنه لا يصح أن يجعل ذلك طريقا إلى أن وجه حسنه أنه لطف ، فلا طائل فى إعادته . فأما تكليف الكافر الذى يعلم من حاله أنه إن أديم التكليف عليه آمن؛ فقد بينا أن شيخنا أبا على، رحمه الله، يقول : إن إدامة تكليفه واجب . وربما مر فى كلامه ما يدل على أن ذلك لطف فى تخليصه من العقاب الذى استحقه على ما سلف من كفره . وربما مر فى كلامه ما يدل على أن ذلك يجب، لأنه تعالى لو لم يفعله لكان التكليف الأول قبيحا من حيث اقتصر فى تكليفه على الوقت الذى يعلم أنه يكفر دون الوقت الذى يعلم أنه يؤمن . وقد بينا من قبل أن ذلك لا يعد فى الألطاف ؛ لأن الأصل الذى بنينا عليه القول فى اللطف : أنه الأمر الذى يختار عنده / (١) من الطاعة ما < > بل يختار خلافه . والتكليف الزائد متأخر عن التكليف المزيد عليه ؛ فلا يصح كونه لطفا فيه، ولا يصح أن يكون لطفا فى نفسه لأنه تمكين منه ، ولا يجوز فى التمكين

---

(١) مطموس .

أن يكون لطفا ؛ لأنه به يصح أن يصلح و يفسد ، واللطف هو الذى صحة كلا[1] الأمرين لتقدمه ، ثم يختار عنده الصلاح دون الفساد .

وقد حكينا عن شيخنا أبى هاشم ، رحمه الله ، أنه يقول : إن كان تعالى قد كلفه أولا ذلك فلا بد من أن يديم التكليف عليه ، و إن كان إنما كلفه القدر الذى يكفر عنده ، فما عداه هو تكليف زائد يجرى مجرى أصول التكليف فى أنه لا يصح أن يكون واجبا من حيث لم يتقدمه ما يجب لأجله ؛ لأن كل الواجبات على القديم تعالى إنما تجب على هذا الوجه بأن يتقدمه ما يلتزم به تعالى ذلك الأمر فيصير واجبا لأجله ، وذلك بمنزلة التمكين إذا سبق التكليف والألطاف وماشا كلها .

وقد بينا أن الذى يختاره[2] فى هذا الباب ، أنه متى كان الغرض فى تكليف زيد تعريضه لقدر من الثواب مخصوص ، وصح أن يصل إليه تكليف ما يؤمن عنده ، لم يجز أن يكلفه ما يكفر عنده ؛ لأنه يصير هذا التكليف فى حكم العبث ، و يصير بمنزلة أحدنا إذا علم أو ظن أنه متى قدم طعاما إلى جائع يتناوله ، ومتى قدم طعاما آخر إليه لا يتناوله ، والغرض واحد ؛ فغير حسن أن يقدم إليه ما يتناوله .

و بينا أنه لا فرق بين أن يكون الوقت واحدا ، و يصح أن يكلف فعلين على هذا الحد ، و بين أن تفترق الأوقات .

و بينا أن شيخنا أبا هاشم ، رحمه الله ، فرق بين هذين الأمرين ، وأنه لا فرق بينهما على التعليل الذى ذكرناه .

و بينا أنه إذا كان الغرض قدرا من الثواب عظيما ، فغير ممتنع أن يكلفه تعالى الأمرين ، وأن الوصول إلى الغرض بأحدهما به لا يصح ، و بسطنا القول فيه[3] .

---

(١) فى الأصل : « كلى » .　　(٢) أى أبو هاشم .

(٣) السطر كله غير واضح .

فأما تكليف المؤمن فى وقت[1] الزيادة التى يكفر عندها ، فقد بينا أن الشيخين لا يختلفان فى جواز ذلك ، وأن فى الناس من يقول : إن هذه الزيادة إنما تحسن إذا كانت لطفا كما نقوله فى تكليف من يعلم أنه يكفر، والكلام قد تقدم فى ذلك . وفيهم من يقول : إنه لا يحسن أن يكلف هذه الزيادة لأنها مفسدة فى حرمان الثواب الذى حصله بالإيمان السابق . وهذا بعيد، لما قدمناه من أنه لا يجوز فى المستقبل أن يكون مفسدة فى الماضى . ولا يجوز كونه مفسدة فيما يقع عنده لأنه تمكين منه ، وذلك يبطل قول من عدّه فى هذا الباب .

وقد بينا أن بعثة الأنبياء وإن كانت[2] لطفا فلا يجوز أن تحسن لهذا الوجه فقط ، فليس لأحد أن يعدّها[3] فى هذا الباب على هذا الشانى وإن جاز أن تعدّ فيه على الوجه الأول . فأما بعثة النبى إلى من المعلوم أنه يكفر به ويكذبه ويحاربه ، فقد اختلفت الألفاظ فى كتب شيوخنا فيه . والذى يجب أن يحصل أنه إذا كان المعلوم من حاله أنه لو صدّقه وقام بما أداه إليه من الشريعة ، أو ببعضه ، كان ذلك صلاحا له ولطفا ، فبعثة الله تحسن . وإن لم يكن هذا هو المعلوم من حاله لم تحسن البعثة ، لأن فى الوجه الأول تكون البعثة لطفا ومصلحة . وما يأتيه من تكذيبه وإن وقع عند البعثة فلأنها تمكين منه ، فلا يعد فى باب المفسدة . وأما الوجه الثانى فبعثته إليه تكون عبثا . فإن علم من حال المبعوث إليه أنه يكذبه ويحاربه على وجه لو لم يبعث إليه كان يمكن من ذلك ومن خلافه فإنه لا يحسن / دخوله فى أنه مفسدة < >[4] بعثة نبى < >[4] من

---

(١) فى الأصل : «الوقت» .
(٢) فى الأصل : «كان» .
(٣) فى الأصل : «يعده» .
(٤) مطموس .

يصلح لذلك فلا يمتنع أن يختص بكونه لطفا وإن جاز أن يكون الحال فيه كالحال في غيره لو بعث.

وأما دعاء إبليس إلى الضلال، فقد منع شيخنا أبو علي، رحمه الله، من كونه لطفا في القبيح، وجوزه أبو هاشم، رحمه الله، لأنه أخرجه من باب المفسدة وجعله جاريا مجرى التمكين، من حيث يحصل المكلف عند هذا الدعاء في باب الامتناع من القبيح على وجه يشق عليه بأزيد مما كان سبق من قبل، فصيّر للدعاء تأثيرا في هذا الباب، وأجراه مجرى زيادة الشهوة التي تقتضي زيادة المشيئة[1] في الامتناع عن المشتهى. ووجدان ما له تأثير في المشقة يجب أن يكون بمنزلة التمكين؛ لأنه من شرائط التكليف، كما أن ماله تأثير في المعرفة بما كلف يجري مجرى التمكين.

وأما أبو علي، رحمه الله، فإنه عده لطفا خالصا وأخرجه عن أن يكون له خطر في التمكين، وقال: لو علم تعالى أن المدعو يقبل عند دعائه على وجه لولاه كان لا يقبل ولا يفسد، لمنعه من ذلك؛ لأنه تعالى كما لا يجوز أن يكلف ويستفسد، فكذلك لا يجوز أن يكلف ويمكن الغير من الاستفساد، بل يجب أن يمنع من ذلك أشد منع.

والذي يجب أن يحصل في ذلك أنه إن خلص للامتناع من القبيح الذي دعا إليه إبليس وجه يستحق عليه من الثواب أكثر مما يستحق عليه إذا وقع على وجه آخر، وتميز الوجهان، وعلم أن دعاء إبليس لو امتنع من القبيح لامتنع على الوجه الذي للثواب فيه مزية، فذلك غير ممتنع، لأنه تكليف سوى الأحسن، فيصير بمنزلة من لا لطف له على وجه من الوجوه، وما يقع عنده يحل محل التمكين

(١) غير واضحة.

الذى لا بدّ منه ، حتى لو عدم لما صح من المكلف أن يؤدى ما كُلف . فأما إذا كان الحال بخلاف ذلك ، ولم يكن إلا الأمر الواقع < بعد ما أشرنا إليه من الأحوال > من غير أن يتميز فى الامتناع ما ذكرناه من الوجهين ، فالصحيح ما قاله أبو على ، رحمه الله ، فيها .

وأما زيادة الشهوة فقد اختلفا فيها[1] على هذا النحو ، والأمر فيها بين : وذلك لأن الامتناع من المشتَهى إذا قربت الشهوة يكون واقعا على خلاف الوجه الذى يقع عليه إذا كانت الشهوة خفيفة . ولذلك صار الأمر فى التكليف موقوفا عليها ، فتى زالت الشهوة أصلا زال التكليف إذا لم يحصل ما يقوم مقامها . ولذلك تكون المحبة على الشيخ — إذا خفت شهوته — أخفّ[2] منها على الشاب القوى الشهوة فى الامتناع من المشتهى ، وفى التوبة . فإذا صحت هذه الجملة لم يمتنع أن يكون ترك المشتهى يختلف الوجه الذى عليه بمقارنة ما ذكرناه من الأمرين المختلفين ، فيحسن منه أن يكلف على أحد الوجهين دون الآخر . فإن كان المعلوم أنه يقضى عنده وتكون زيادة الشهوة كالتمكين[3] . فأما إذا لم يحصل هذا الوجه فإنه يقبح لا محالة لأنه يدخل فى باب المفسدة .

فأما إذا كان المعلوم من حال المكلف أنه مع ارتفاع اللطف يكفر ومع وجوده يؤمن ، لكن الثواب الذى يستحقه أقل مما كان يستحقه لو أمر مع عدم اللطف ، فسنقول فيه ، من بعد ، ما يقنع .

فأما تكليف زيد ما يكفر عنده عمرو فإنه لا خلاف أنه يقبح — إذا كان تكليف عمرو قد تقدم — من حيث يكون مفسدة فيه لأن عنده يكفر ، ولولاه

---

(١) فى الأصل فيه . (٢) أى أهون وأيسر عليه فى الامتناع عن المشتهى .

(٣) الجملة ناقصة ولا تؤدى معنى .

كان يؤمن . ولا فرق بين أن يكفر عنده عمرو ولا يؤمن عند تكليفه أحد ، وبين أن يؤمن عند تكليفه جماعة . وكذلك لا فرق بين أن يؤمن هو عنده ويكفر عنده عمرو ، وبين أن يكفرا جميعا . ولا فرق بين أن يقع عنده من الكفر أقل مما يقع عنده من إيمانه أو إيمان غيره ، وبين أن يكون أكثر ؛ لأن الوجه الذى لأجله يقبح ذلك كونه مفسدة فى بعض القبائح ، فلا معتبر بالقلة والكثرة فى هذا الباب ، ولا فى اختلاف الأحوال التى قدمناها .

فإن قال : أتقولون إن هذا التكليف يقبح ، وإذا كان المعلوم أن فعلا قبيحا يقع عنده لا من المكلف ؟

قيل له : لا نقول ذلك ، لأن من ليس بمكلف لا يستحق على ما يواقعه من القبيح العقاب ، ولم يتقدم فيه ما يوجب أن اللطف له ، فأما إذا كان المعلوم أنه يقع عنده بعض القبائح من بعض المكلفين فالحال على ما قدمناه .

فإن قال : هلا قلتم إنه يعتبر هذا التكليف ؟ فإذا كان من يؤمن عنده أكثر ، والإيمان الذى يقع عنده أكثر مما يقع عنده من الكفر ، فإنه (١) يحسن لأنه أعم فى الصلاح ، ولأنه حينئذ أصلح ؛ ولأنه ليس بأن يقال إنه يقبح — وإن اقتضى حرمان الثواب لمن يؤمن عنده ، من حيث يقع عنده كفر من يكفر — بأولى من أن يقال إنه يحسن وإن كفر من يكفر عنده ، من حيث يحصل لمن يؤمن عنده الثواب العظيم . فإذا تقابل الأمران وجب أن يعتبر الأغلب ؛ فإن كان الأغلب منه الصلاح ، فبأن يفعله الحكيم أولى . ولم < صرتم (٢) > إنما قلتم أولى من هذا القول الذى يعتمد عليه أكثر من يقول بالأصلح ؟

---

(١) فى الأصل : « أنه » . (٢) غير واضحة .

قيل له : إن الذى سلك هذه الطريقة بناها[1] على قوله بوجوب التكليف فى الأصل ووجوب الأصلح ، ورأى أن هذا المكلف متى لم يكلف لوقوع الكفر عند تكليفه أنه قد فعل به أو بغيره ما هو أصلح له وأدوم[2] على ما حكيناه . ومتى ثبت أن الأصلح فى الدين[3] ليس بواجب ، وأن أصل التكليف لا يجب ، فلا بد من بناء ما قدمناه على الأصول التى ذكرناها ، وهى : أن ما كان مفسدة فيجب أن يقبح ، وما حصل فيه وجه من وجوه القبيح أن يعتبر حال وجود الحسن وكثرة المنافع فيه . فوقوع إيمانه وإيمان غيره عنده لا يخرجه من أن يكون مفسدة لهذا المكلف المخصوص ؛ فيجب أن يكون قبيحا . وقد بينا من قبل أن النفع والضرر إنما يتكافآن ويعتبر الأغلب منهما متى وصلا إلى واحد ، فأما إذا تغايرا فغير جائز هذا الاعتبار فيهما . ولذلك لا يجوز أن نظلم زيدا ظلما يسيرا إذا كان لنا فيه أو لغيرنا النفع العظيم .

وليس لأحد أن يقول : إذا كثر النفع فى تكليفه له ولسائر المكلفين لم يعتبر ما يلحق هذا المكلف المخصوص من الضرر بأن يختار الكفر عنده ، كما ليس لأحد أن يقول بمثله فى ظلم هذا المكلف لو آمن الخلق عنده وما يتصل بهذا الباب .

ويلزم القوم على قولهم بالأصلح : ارتكاب[4] القول بأن اللطف غير واجب ، وأن المفسدة هى الواجب فى كثير من المواضع : وسنبينه[5] < بعد >[6] .

فأما تكليف زيد بعض الأفعال ، إذا كان مفسدة فى فعل آخر قد كلف به ، فإنه يقبح ؛ فالمعتبر فيه ما قدمناه من أن يعلم من حاله أنه لولا التكليف الثانى كان يصلح فى الأول وعنده يختار الفساد فيصح ذلك .

---

(١) فى الأصل : « بناه » . (٢) فى الأصل : « أقدم » .
(٣) فى الأصل الأصلح فى غير باب الدين و « غير باب » مشطوبتان .
(٤) فى الأصل : « من ارتكاب » . (٥) فى الأصل : « فسنبينه » .
(٦) فى الأصل : « من » ، والأولى : « بعد » .

ولهذه الجملة قال شيوخنا : إذا علم من حاله أنه لو كلف الصلاة بعد تكليف الصوم[1] عصى فيه ، ولو لم يكلف لأطاع فى الصوم ؛ إنه لا يحسن ، وقد سبق تكليف الصوم ، أن يكلّف بالصلاة . فأما إن كان المعلوم أنه كان يعصى فى الصوم على كل حال أو يطيع فيه على كل حال ، فتكليف الصلاة يحسن سواء عصى فيها أو أطاع ؛ لأنه إذا عصى فيها فلأنه[2] تمكين من المفسدة ، لا أنه استفساد فيها .

ولهذه الجملة قال شيوخنا : لو علم من حاله أنه متى كلف خمسة من الطاعات أطاع فيها ، وإن كلف خمسة سواها عصى فى الأولى[3] ، إنه يقبح تكليف الثانية . وإن علم أنه يعصى فى الثانية دون الأولى لا يقبح ذلك . فإن علم من حال كل واحدة من الخمستين أنه كان يطيع فيه بانفراده ، ومتى جمع بينهما عصى فى الأمرين ؛ لم يحسن منه تعالى الجمع بين التكليفين ، وحسن منه أن يفرد كل فريق منهما . فأما قول من جوز فى تكليف الشرعيات أن يحسن من حيث كانت عقوبة أو للثواب فقط ، لا من حيث كانت لطفا ، فسنبينه فى باب النبوات .

وكما لا يجوز فى الكل[4] أن يكون عقوبة ، فكذلك لا يجوز فى بعضه ، لأن العلة فى الجميع واحدة ، وهى ما قدمناه من أنه تعالى إنما يلزم الشاق[5] للمنفعة ، فلا بد من أن يكون له وجه وجوب . فلا يجوز أن يجب على زيد عقاب نفسه ، ولا يجوز أيضا أن يستحق على ذلك ثوابا ، لو صح أن يجب عليه أو يحسن منه . وكل ذلك يوجب أن يتأول ما يتعلقون به نحو قوله تعالى : « فَبِظُلْمٍ مِنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ »[6] إلى ما شاكله . على أن المراد أن عنده حسن التكليف لوجه من الوجوه .

---

(١) فى الأصل : « فى الصوم » . (٢) أى التكليف . (٣) فى الأصل : « الأولة » .
(٤) أى كل تكاليف الشرعيات . (٥) أى الأمر أو التكليف الشاق .
(٦) قرآن ٤/١٥٨

فأما ما يقوله الفقهاء فى بعض الكفارات إنها عقوبات، وإن كان داخلا فى التكليف، فليس المراد بذلك أنه كلف من حيث كان عقوبة ؛ لكنهم أجروه مجرى ما يستحق عليه من العقوبات فى أنه لا يتعلق إلا بالأفعال التى يصح فيها .

فأما الطبع الذى قد بيّنه الله تعالى فى كتابه — وهو العلامة التى يعلم بها حال المطبوع على قلبه فيما يستحقه من ذم ومدح وعقاب وثواب — فقد اختلف فيه .

وربما مر فى كلام أبى على رحمه الله أنه عقوبة ، وعند أبى هاشم رحمه الله لا يكون إلا لطفا . فأما[1] أن يكون لطفا للمكلف الذى يعرفه، أو له وللمطبوع على قلبه جميعا ، والذى يقطع به أنه لطف لمن يطبع على قلبه، فيبين له ذلك بعلامة ؛ لأن عند معرفته بذلك قد تعبد بذمه والبراءة منه، فيكون عند ذلك أقرب إلى ترك مواقعة مثله . وإخبار الله تعالى بذلك فى كتابه، لا يمنع أن يكون لطفا لنا فى هذا الباب .

فأما الطبع نفسه فبعيد أن يكون لطفا للمطبوع على قلبه وهو غير عارف به، وأما كونه عقوبة فبعيد لأنه ليس بألم ولا يؤدى إليه ، ولا يقتضى الغم على الوجه الذى يقتضيه الذم، فلا يمكن أن يعد فى العقوبات ولا فيما يجرى مجراها .

وأما الوعيد فربما مر فى كلام شيخنا أبى على ، رحمه الله ، أنه جار مجرى العقوبة، ويجعله فى حكم الذم. والأولى فيه ما ذكرناه فى الطبع لأنه مصلحة ؛ لأن حاله مع العاصى كحاله مع المطيع ، وما هذا حاله لا يجوز أن يخص بأنه عقوبة .

فأما الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، فلابد من كونهما صلاحا لمن كلف القيام بهما ، ولا يمتنع مع ذلك أن يكونا[2] صلاحا لمن يضيع المعروف أو يقدم على

---

(١) فى الأصل : « وهو إما » . (٢) فى الأصل : « يكون » .

المنكر وإن لم يقطع بذلك . ولذلك لم يوجبهما من جهة العقل ، ومفتاح وجوبهما على السمع .

وأما إقامة الحد على السارق وغيره ، فقد بينا من قبل أنها[١] لطف للقيم[٢] به . فأما المحدود، فقد ذكرنا الخلاف فيه بين الشيخين ، رحمهما الله. وجملة هذا الباب أن كل تكليف يحل هذا المحل فيجب — للدليل الذى قدمناه — أن يقطع بأنه لطف لمن كلف . فأما لغيره فمن هو له به تعلق ، فيجب أن يكون موقوفا على الدلالة .

فأما الأمراض النازلة بمن لا يستحق العقوبة من المكلفين أو بغير المكلفين من الأطفال وغيرهم، فقد اختلف شيخانا، رحمهما الله، فى ذلك . فعند أبى على، رحمه الله، لا دليل يقطع به على أنه لطف . ويقول بحسن العوض . وعند شيخنا أبى هاشم، رحمه الله، أنه لا يحسن إلا من حيث كان لطفا ولابد فيه من عوض. وقد حكى عن أبى على ، رحمه الله ، الرجوع إلى هذا القول . والمحكى عن عباد[٣] أنه يحسن لا للعوض . ولعله يقول : إنه يحسن من حيث كان لطفا فقط . وقد بينا أنه لكونه لطفا يجب، وله وللعوض يحسن . فصار للطف تأثير فى حسنه ووجوبه ، وللعوض تأثير فى حسنه فقط ؛ لأنه لو زال عنه العوض لكان قبيحا من حيث كان ظلما . ولو زال كونه لطفا لكان قبيحا من حيث يكون عبثا . ولو حصل فيه العوض فقط ، وزالت[٤] جهة العبث ، لم يدخل فى الوجوب . ولو حصل لطفا وزالت[٤] جهة الظلم لدخل فى الوجوب . يبين ذلك أن التكليف

---

(١) فى الأصل : «أنه» . (٢) هكذا فى الأصل ولعلها القائم (أى الحد) به .

(٣) لعله عباد بن سليمان الضمرى المعتزلى المتوفى سنة ٢٥٠ هـ الذى كان صاحب هشام بن عمرو الفوطى . ذكر ابن المرتضى فى كتاب المنية والأمل ص ٤٤ أن أبا هاشم نقد كتابا لعباد هذا اسمه : الأبواب . اتهم بالزندقة والكفر ، ولكن صاحب كتاب الانتصار يدافع عنه . (٤) فى الأصل : «زال» .

المتقدم قد اقتضى وجوبه من حيث كان لطفا ، ولا شيء اقتضى وجوبه من حيث يحصل فيه العوض ، فيجب فى كونه لطفا أن يؤثر فى الوجهين ، وفى ثبوت العوض فيه أن يؤثر فى أحد الوجهين . وستقصى القول فى ذلك فى باب ذكر الآلام[1] ، وإبطال قول سائر المخالفين فيه ، فإن ذلك الموضع أخص به .

وأما الألم النازل بمن يستحق العقوبة ، فالمحكى عن شيخنا أبى على ، رحمه الله ، أنه عقوبة ، وربما قال بجواز أن يكون عقوبة . وعند شيخنا أبى هاشم ، رحمه الله ، أنه لطف ، وذلك لأن كونه مستحقا للعقوبة لا يوجب أن الألم النازل به من هذا القبيل دون أن يعلم أن له صفة العقوبة بأن يكون واقعا على وجه الاستحقاق والإهانة وأن يكون مستحقا . فإذا عدمنا الدليل على ذلك ، فمن أين [يعرف] أنه عقوبة ؟ يبين ذلك أنه كما يحصل مستحقا للعقاب وهو مكلف ، كذلك يجوز أن يحتاج إلى لطف فى تكليفه بما ينزل به ؛ كما يحتمل أن يكون من باب العقاب ، فقد يحتمل أن يكون من باب اللطف ، فمن أين — والحالة هذه — القطع على أنه عقوبة ؟ يبين ذلك أن فاعل الألم إذا لم يعرف قصده فكيف يقطع على أنه عقوبة ؟ وليس يجب من حيث جاز تعجل بعض العقوبات مع التكليف أن يكون هذا الألم منه[2] ، لأنه كما يجوز ذلك ، فقد يجوز أن يفعل به بعض الألم من حيث كان لطفا <   [3] > ، وهذه الجملة تبطل القطع على أنه[4] عقوبة .

وأما تجويز ذلك ، فالذى يدل على فساده أن السمع قد ورد بأن المؤلم[5] يلزمه الصبر على ما ينزل به من الآلام التى هى الأمراض والمصائب ، ويقبح منه الجزع ،

---

(١) هذ كورق الجزء الثانى من المجلد .
(٢) أى من هذا البعض .
(٣) مطموس .
(٤) فى الأصل : «أنها» .
(٥) اسم مفعول : أى الذى وقع عليه الألم .

ويلزمه الرضا بذلك والشكر فيه . ولا يجوز أن يكون ذلك من علامات العقوبة ، لأن ما يكون عقابا فللمعاقب أن يجزع منه ويهرب ، ويمتنع إن قدر عليه ، ولا يلزمه الرضا به ولا الشكر عليه . وهذا هو الذى حمل عليه شيوخنا ما روى من الرضا بالقضاء والقدر حلوهما ومرهما .

فأما ما ينزل بالمكلف من أسباب الغموم والمصائب ، فيجب أن ينظر فى ذلك . فكل ما كان من فعله تعالى فالقول فيه كالقول فى الأمراض . وما كان من قِبل غيره تعالى فإن فعله بأمره تعالى أو إباحته — ولم يكن واقعا على وجه العقوبة — فهو لطف . وما وقع لا على هذا الوجه ، فإن دخلته معاوضة وتراض حسن لها ، وإلا فيجب أن يكون من باب الظلم ، ولا مدخل له فى هذا الباب .

فعلى هذا القول فى موت الحميم والقريب ، وفى الآفات الواردة من جهته تعالى على الأموال ، أن كل ذلك بمنزلة الأمراض فى أنها ألطاف ومصالح يجب الصبر عليها وأن تعدّ فى النعم . ولذلك قلنا : إن ما يفعله الإمام فى الحدود بالتائب[1] ومن يجرى مجراه لما فعله بإذنه تعالى وإيجابه حل محل ما يفعله تعالى فى أنه محنة ، وهو من باب الألطاف ، على ما قدمناه . وكذلك ما يفعل بمن لا يُعلم إصراره[2] . فأما ما يفعل بالمصر من العقوبة ، فهو خارج عن هذا الباب . وأما ما يفعله المرء[3] بنفسه ، فإن كان فعله لحسنه فى عقله أو لوجوبه ، فإما أن يدخل تحت التكليف أو تحت الألطاف إذا لم يكن فيه الأعواض المعجّلة أو دفع المضار الحاصلة < هذا يشمل أمره >[4] ، فإن كان وجه حسنه للفعل من حيث كان بالدنيا[5] وسعيا فى مصالحه ، فذلك يحسن لهذا الوجه ، وهو أنه

---

(١) غير واضحة فى الأصل ، ولكن يفسرها ما بعدها . (٢) فى الأصل : «ان» باللام .
(٣) فى الأصل : المر بدون همزة . (٤) مطموس . (٥) أى من أعمال الدنيا .

تعرض له المنافع بقدرها أو بعلمها . وإن كان ذلك يحسن من جهة الشرع ، فإما أن يكون لهذا الوجه أو لأنه لطف . ولذلك قلنا : إنه تعالى لما أمر بأخذ الصبيان بفعل الصلاة وضربهم عليها أن ذلك يجرى مجرى الألطاف لنا ولهم ، لما فيه من رياضتهم على فعل ذلك عند البلوغ ، ولأنا عند أخذهم بذلك أقرب إلى فعل أمثاله .

وأما ما يفعله أحدنا بالبهائم ومن لا نظن فيه أنه يحصل مكلفا ولا يقع إلا على وجه واحد — وهو لمنافعه التى يقدرها — أو لأنه بإباحته تعالى يستحق العوض فى الآخرة — وهذا كما نقوله فى ذبح البهائم — فعلى هذه الجملة يجب إجراء القول فى هذا الباب .

وأما إتعاب النفس فى المكاسب وطرقها، فإنه يحسن ابتغاء المنافع . وما يفعله تعالى عند الكد والسعى منا فيجب أن ننظر فيه ، فإن كان فى حكم الموجب عنه لم يعد لطفا ، وإن كان واقعا بالعادة فيجب أن يحسن منه تعالى من جهة أنه يلطف . ولذلك نقول : إنه تعالى إنما ينبت الزرع وينميه عند أفعالنا على الحد الذى جرت العادة به من جهة أنه لطف ، لأنه لو كان الغرض وصولنا إلى الانتفاع به لم يكن لهذه الأمور معنى ، لو كان يجب أن يخلقه على الحد الذى آل إليه أمره آخرا ، لكنه تعالى علم أن تحمل الكد حالا بعد حال لأجله يقتضى فى العقلاء أن يتحملوا كلف الطاعات طلبا للثواب وتحرزا من العقاب ، ولذلك لا يحسن منه تعالى هذه الطريقة فى الجنة ، لما زال التكليف (١) .

فأما ما يستحقه الإنسان على فعله من غيره فهو فى حكم الموجب ، لأنه إن لم يفعله يكون ظالما ، فيدخل ذلك فى باب الأعواض لا فى باب الألطاف .

---

(١) المقصود بهذه الفقرة أن الكد والسعى مطلوبان فى الدنيا لأنها دار تكليف . وليس الأمر كذلك فى الآخرة : فالله تعالى ينبت الزرع وينميه عند أفعالنا ، ولا يخلقه خلقا كاملا بدون كد وتعب .

وإن جماعة ممن أوجبوا < >[1] الرجل به فى عقله يكون مستحقا للثواب ، لكن فعله لا يعد فى الألطاف ، بل يدخل فى باب الإنصاف الذى هو بذل الحقوق لمن يستحقها[2] .

وأما ما يفعله من الذم بالغير فإنه لطف لنا ، ويجوز أن يكون لطفا لذلك الغير، وإن كان جاريا مجرى العقوبة من حيث لا يحسن أن يفعل إلا بالمستحق. ولا يمتنع فى نفس العقوبات أن تُقدّم ويصير تقديمها لطفا ، فما يجرى مجرى العقوبة بأن يصح ذلك فيه أولى . والقول فى المدح كالقول فى الذم ، وكذلك القول فيما يجرى مجراهما من التعظيم وغيره .

فأما الدعاء للمؤمن وعلى الفاسق والكافر، فلا بدّ أن يكون لطفا للداعى . فأما المدعو له فقد يختلف حاله فى ذلك . فكما أن ذمّ الفاسق الميت لا يجوز أن يكون لطفا له ولا عقابا ، فكذلك الدعاء عليه . واللعن باب من أبواب الدعاء على الفاسق ، فيجب أن يكون الحكم فيه، على ما قدمناه .

وأما النعم الواصلة من الله سبحانه إلى العبد ، فما علم بالدليل أنه لطف قضى به ، وإلا جوز أن يكون تفضلا ، لأنه مما يحسن للوجهين[3] جميعا ، فلا يصح القطع على أحدهما مع فقد الدلالة . وتفارق الآلام فى هذا الباب ، لأن تلك لا تحسن لولا كونها لطفا .

فإن قال : فالقدر المفعول بالمحتاج : لم لا تقطعون فيه على أنه ليس بلطف ، وأنه تعالى فعله لأنه لما أحوجه إليه بأمر من قبله لزمه أن يفعله ؟

قيل له : لأنه كان قد كان يجوز أن يحوجه ويكون ذلك غير واجب ، بأن يكون الصلاح أن يبقى على تلك الصفة، ويجوز أن لا يكون ذلك صلاحا، ويجوز

---

(١) مطموس . (٢) فى الأصل : « يستحقه » . (٣) أى اللطف والتفضل .

أن يكون أحد الأمرين يقوم مقام الآخر . فإذا صح ذلك ، فالأولى فى هذه المسألة أن يقال : إنه مفعول على وجه الوجوب ، إما لإزالة إلحاده أو لأنه لطف ، ويقوم مقام تبقيته على ما هو عليه . وما عدا ذلك فالحال فيه ما قدمناه .

فأما خلق الحيوان المؤذى[1] فلا بدّ من دخوله تحت الألطاف من حيث تعبده تعالى ، وأوجب التحرز منها ومنعها مما تقدم عليه ، وتكون لطفا فى الامتناع من القبيح . فإن كان فيهما ما يحصل العبد عند معرفته بحاله يتحرز من مضار الدنيا — ولولاه كان لا يتحرز — فغير ممتنع أن يقال إنه تعالى يفعله لهذا الوجه .

فأما المضار التى قد يصح من العبد أن يتحرز منها و يصح أن يقع فيها — و إن كانت[2] من فعل الله — فلا يجب القطع على أنها[3] لطف على كل حال ، بل يختلف حالها[4] فى المكلفين . لكنه يجب أن يقال : إنه لولا التكليف كان لا يحسن ؛ فلا بدّ من كونه لطفا على بعض الوجوه . وذلك بمنزلة الصيف والشتاء وما يلحق العبد فيهما من الحر الذى يمكنه التحرز منه . وأما القدر الذى لا يمكنه التحرز [منه] فهو بمنزلة الأمراض .

وأما الأمور التى تحصل بعد الموت أو فى الآخرة مما يوجد منها ، والحال حال تكليف ، لم يمتنع أن تكون لطفا نحو عذاب القبر ؛ لأنه و إن كان مستحقا فغير ممتنع أن يكون لطفا للملائكة وغيرهم ممن يقف على ذلك و يعرفه ، و يصير حاله فى هذا الوجه بمنزلة حال العقوبات المعجلة فى دار الدنيا .

وكذلك القول فيما يفعله تعالى بالمؤمنين بعد الموت من الإحياء ، وإظهار المنازل التى يستحقونها فى أن ذلك و إن كان بمنزلة الثواب ، فغير ممتنع أن يكون لطفا لمن يقف على ذلك .

---

(١) غير واضحة لأنها غير منقوطة .
(٢) فى الأصل : « كان » .
(٣) فى الأصل : « أنه » .
(٤) فى الأصل : «حاله» .

وأما الخبر الوارد فى هذا البـاب فغير ممتنع أن يكون لطفا لنـا ، لأن من علم بالخبر أنه تعـالى يعذب الميت بعذاب معجل قبـل الحشر ، كان أقرب إلى مفارقة المعاصى .

وأما ما يحصـل / فى « الموقف[١] » من <

>[٢] ونصب الموازين — إلى ما شاكله — فبعيـد أن يكون الواقع من ذلك لطفا ، لأن الحال حال زوال التكليف . فلا يصح الواقع فى ذلك الحال أن يكون هـذا حاله . وأما الخبر عنه والدلالة عليه فلا يمتنع أن يكون لطفا للمكلفين أو لبعضهم ؛ لأن المعلوم[٣] من حال من يتصور هذه الأمور فى « الموقف » أنه يكون أقـرب إلى الامتناع من المعاصى ، لأنه إذا علم أن الدق والجُـلّ[٤] من مساعيه يكتب فى الصحف ، أو تنطق بهـا الجارحة التى صرفها فيه — أو يظهر فى الموازين المنصوبة — وعلم ما يحصل عند ذلك « الموقف » المتضمن لاجتماع كل الخلائق من الفضيحة ومن الاستحقاق العظيم ، والغم الشديد ، يكون أقرب إلى الامتناع من المعـاصى . وكذلك فمتى علم فى الحسنات أنهـا تظهر على هـذا الحد ، وأنه يقع ضدّ ما ذكرناه من المساوى[٥] وغيرها ، كان ذلك لطفا فى فعلها والاستكثار منها .

فإن قال : فكيف يحسن منه تعالى أن يفعل هـذه الأمور ، من حيث كان الخبر عنهـا لطفا ، وعندكم أن حسن الخـبر وثبوت وجه الصلاح فيـه لا يقتضى حسن المخبر ؟

---

(١) المقصود « الموقف » فى الحشر يوم القيامة .

(٢) مطموس فى الأصل .

(٣) فى الأصـل : « الشـالم » .

(٤) يقصد الدقيق والجليل .

(٥) فى الأصل : المسار .

قيــل له : إن الذى قلنــاه فى الخبر والدلالة قد صح . فأما هــذه الأمور ففيها معــانٍ تحسن لأجلها ، وهى ما يحصل للمؤمنين من السرور بمــا يظهر من أحوالهم فيجرى ذلك مجرى الثواب لهم ؛ وما يحصل للفساق عند ظهور أحوالهم من الاغتمام وللمؤمنين عنده مــن السرور من حيث كانوا أعداءهم فى الدين فيسرون بالمضار النازلة بهم ، وإذا حصل بهــا هذه المعانى حسنت كما يحسن الخبر عنهــا والدلالة عليها ، لمــا ذكرناه .

فإن قال : أفتقولون فى العلم بهــذه الأمور إنهــا ألطاف[1] ؟ قيل له إن هذا غير ممتنع ، وإن كان على ما حكيناه عن شيخنا أبى هاشم ، رحمه الله ، يبعد فيه أن يكون مقصدة ، فيجعل اللطف فى ذلك هو الخبر والدلالة دون نفس العلم ويجعل العلم فى هذا كالتابع فى هذا الباب .

وأما الكلام فى النصر والخذلان ، وما يجوز أن يكون لطفا منهما وما لا يجوز ، فقد اختلف قول أبى على ، رحمه الله ، فى ذلك . فيقول فى موضع : إن النصرة كلها ثواب ، والخذلان كله عقاب . ويقول فى موضع آخر : إن النصرة فيها ثواب وفيها غيره ، ويومئ إلى أنه[2] لطف . وقد نصره أبو هاشم ، رحمه الله ، وذلك أن ما يفعله تعالى مــن إيقــاع الرعب فى قلوب الكافرين لكى يظهر عليهم المؤمنين لا يمنع أن يكون لطفا ، وكذلك فيما يفعله تعالى بالمؤمنين عند المجاهدة من تثبيت قلوبهم وأقدامهم لا يمتنع أن يكون لطفا فى وقوع الظَّفر منهم ، وما يفعله تعالى من تأييد المجاهدين بالملائكة على ما ورد به الخبر لا يمتنع أن يكون لطفا . فما حل هذا المحل لا يمتنع أن يكون لطفا ، بل يجب فى بعضه أن يكون لطفــا ، لأنه لا وجه يحسن لأجله سواه .

---

(١) يريد أنه لطف .　　(٢) أى ذلك الغير .

وأما النصر بالحجة والأدلة وشرح الصدر عند ورود الأدلة المؤكدة أو ما يجرى مجراها من الشواهد ، وبالمدح والتعظيم ، وبأمره جل وعز بمدح المؤمنين وتأييدهم ومعونتهم فيما يعرض فى باب الدين — إلى ما شاكله — فهو جار مجرى الثواب أو يحل محل التمكين ، فلا يعتبر فى الباب الأول ، وإن لم يمتنع فى بعضه أن يكون لطفا .

وأما نفس اللطف الذى يفعله سبحانه ، فقد بين أبو هاشم ، رحمه الله ، أنه لا يمتنع أن يوصف بأنه نصرة من حيث يتطرق به إلى استكشاف الثواب الذى يفوز به المؤمن وينجو[1] عنده من العذاب الذى يحل بعدوه ؛ فيكون بمنزلة النصرة فى الحرب على جهة التشبيه ، لا على وجه الحقيقة .

وأما الخذلان فالأقرب فى جميعه أن يجرى مجرى العقاب ، لأنه لا يكون إلا مضارا[2] واقعة بمن فسق وعصى — من ذم واستخفاف ، أو أمر بذلك — أو ترك للمعونة فيما يكون فى باب الدين ، أو ظفر عليه فى باب الجهاد ، إلى غير ذلك .

فإن قال : هلا قلتم إنه تعالى إذا ألقى الرعب فى قلوب الكفار أن ذلك لطف لهم من حيث يمتنعون عنده[3] عن الإقدام على قتل المؤمنين ؟

قيل له : إن كان فيما يفعله تعالى ما هذا حاله ، فذلك لا يسمى خذلانا لأنه ضرر فى الوقت يؤدى الى نفع عظيم . فكما أنه تعالى — من حيث كلفهم وقواهم ولطف لهم — لا يكون خاذلا لهم ، وكذلك فيما سألت عنه . ولهذا الوجه قلنا إن ما يفعله تعالى من الأمور التى عندها يغلب الكفار المؤمنين ، لا يوصف بأنه نصرة لهم ؛ لأنه تعالى فعله ليرتدعوا[4] عن المقاتلة التى تضرهم ، فإذا أقدموا عليها

---

(١) فى الأصل : ينجوا .

(٢) فى الأصل : مضارا .

(٣) أى عند إلقاء الرعب .

(٤) أى ليرتدع المؤمنون عن القتال .

وأداهم ذلك إلى العقاب الدائم ، كان الضرر الذى فيه يوفى على قدر النفع به فى الحال ، فلا يكون نصرة[1] ؛ بل بأن يكون نصرة للمؤمنين — وإن غُلبوا — أولى ؛ لأنه تعالى شدّد المحنة عليهم عند ذلك ، وضمن لهم الثواب العظيم على تكلف المجاهدة وشدّة المصابرة . فهم وإن لحقهم ضرر وغم ، فذلك فى المعنى يقع من حيث يؤدى إلى الثواب ، كما نقوله فى نفس الطاعة الشاقة[2] .

وأما الأمور التى يحصل المكلف عندها ملجأ إلى أن لا يفعل المعصية[3] ، أو يفعل ما يجرى مجرى الطاعة فلا تعدّ فى اللطف ؛ لأن اللطف عبارة عما يختار المكلف عنده فعل ما كلف فعله ، أو الانتهاء عما كلف الانتهاء عنه ؛ والإلجاء يمنع من ذلك ، فلهذا لا يصح أن يقال : إن معرفة الإنسان بما عليه فى قتل نفسه[4] ، والإسعاط بالخردل[5] ، والوقوف عند النار المحرقة إلى غير ذلك يكون لطفا ؛ لأن هذه الأمور تحصل عندها على وجه الوجوب لثبوت الإلجاء ، وعلى وجه تباين صفته عندها صفة المكلف .

فإن قال : أفلستم تقولون إن من اعتقد فى قتل نفسه أنه ينفعه كأهل الهند ، لا بد من أن يكلفوا ترك هذا القتل ؟

قيل له : متى كانت الحال هذه زال الإلجاء ، ولا يمتنع فى بعض الأمور أن يكون لطفا فى تركهم قتل أنفسهم .

فإن قال : أو ليس المرتد الذى للإمام أن يقتله عند الاشتباه يعرض عليه الرجوع إلى الإيمان ، ويعرّف أنه إن لم يفعل ذلك يقتل . أفليس يحصل مُلجأ

---

(١) أى فلا يكون نصرة للكفار . (٢) لأن الطاعة الشاقة فيها ألم وفيها ثواب .

(٣) يريد وأما الأمور التى يلجأ فيها المكلف إلى ترك المعصية .

(٤) هكذا فى الأصل ، ولعل المراد معرفته بالأمور التى تؤدى إلى قتله نفسه .

(٥) سعط الدواء أدخله فى أنفه ، والسعوط دهن الخردل .

إلى التمسك بالإيمان لدفع القتـل عن نفسه ، ومع ذلك فقـد كلف ذلك ، وصار عرض القتل عليـه لطفا ، وذلك يبطل ما ذكرتم . وكذلك المسألة عليكم فى أكثر الحدود التى هذا حالها ، وكذلك القول فى عرض الشهادتين على الكافر ؟

قيل له : إن الذى بيناه أن مع الإلجاء زوال التكليف ، وقد دل عليه العقل ، وقد بينـا القول فيه فى أبواب التكليف من قبـل ، فلا يجوز أن يعترضه فساد . وإنما يجب فيما يحل محل ما سألت عنه أن ينظر فيـه ؛ وإن دخل فى بعضه الإلجاء حكم بأن التكليف لا يتناوله ، ويخلص عمـا يتناوله التكليف . وإن صح فى جميعه أنه لا مدخل للإلجاء فيه ، تبين زوال الاعتراض به .

وقد علمنا أن المتمسك بالديانات يعتقد أن تمسكه بها يؤديه إلى نعيم الأبد ، فلا يمتنع أن لا يحصل بخوف القتل مُلجأ(١) إلى مفارقتها . وهذا بين من حال المؤمن المستبصر الذى يقع فى يد الكفار ، ومتى عرضوا عليـه الكفر أو القتل أنه يرى التمسك بدينـه أنفع له . فلا يكون عرضهم ما عرضوا عليه مخرجا له عن حد الاختيار ، ولا < >(٢) الإلجاء والاستفساد وإن كان فاسدا . فقد يحل عند المعتقد محل العلم عند العالم فى هذا الوجه ، فلا يصح القطع به ، والمرتدّ الذى عُرِّض للقتـل إذا هو دام على ارتداده على أنه مُلجأ إلى مفارقة الارتداد ؛ بل متى فارقه لم يمتنـع أن يستحق به الثواب . وكذلك القول فى سائر ماسألت عنه . وبمثل هذا يبطل قول من يدّعى المناقضة فى ذلك ، وفى قوله تعالى : « لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ » ، وقال كيف يجوز نفى الإكراه فيه مع أنكم توجبون القتل عليه إن لم يتمسك بذلك ؟ .

---

(١) يريد فيجوز ألا يلجأ الإنسان إلى مفارقة دينه خوفا من القتل .

(٢) مطموس .

على أنه لا يبعد فيما يحصل زيد عنـده ملجأ[1] إلى بعض الأفعال أن يكون لطفا لغيره من المكلفين، وإنمـا الذى يمتنع فيـه أن يكون لطفا لذلك الفاعل فيما ألجئ إلى فعله أو تركه .

ولا يمتنع أيضا أن يكون لطفا له فى بعض الأفعال المستقبلة التى يكلفها، على ما قدمناه فى تجويز تقديم اللطف أوقاتا كثيرة .

فإن قال : فلو أن هـذا المرتد رجع إلى الإسلام لخوف القتل، أكان ينتفع بهذا الرجوع أم لا ؟

قيل له : ينتفع به فى زوال القتل عنـه، ولا ينتفع به فى باب الثواب ؛ لأنه إنما كلف أن يؤمن ويتحمل المشقة لوجوب ذلك فى عقله، وللوجه الذى له حسن، لا لدفع الضرر فى الوقت . ولذلك نقول : إن الممتنع عن شرب الخمر للضرر المعجل لا يستحق الثواب . ومتى تركه لقبحه، ولأجل التقرب إلى الله تعـالى، يستحق الثواب . وعلى هذه الطريقة نقول فى إظهـار الشهادتين : إنهما يعصمان من القتل على أى وجه وقعا من المكلف إذا كان مقصودا إليهما، وإن كان على بعض الوجوه يحسن منـه فعلهما ويستحق بهما الثواب دون بعض . فعلى هـذه الطريقة يجب أن يعتبر جميع ما ذكرناه .

---

(١) يريد فيما يلجأ زيد عند وقوعه أو حدوثه .

فصل

فى ذكر الدلالة على وجوب اللطف / وفى قبح المفسدة ، وما يتصل بذلك

اعلم أن المكلف متى كان المعلوم أنه يمضى على سنن الطاعة ويختارها — إن لم يفعل تعالى أمرا مخصوصا ، ومتى فعل ذلك عدل[1] عن الطاعة واختار المعصية — فهذا الفعل[2] لا يكون إلا استفسادا ، أو جاريا مجرى الضد عن الطاعة والحمل على المعصية مع ثبات التكليف ؛ لأنه مع قيام التكليف لا يصح أن يضاد بالمنع ، ولا أن يحمل على الطاعة بالقهر أو الإلجاء ، وإنما يصح مع ثبات التكليف ما ذكرناه . فلو لم نقل فيما حل هذا المحل إنه استفساد لما عقل للاستفساد صفة يتميز بها من غيره . وقد بينت أنه لا بد له من صفة يتميز بها ، فيجب أن تكون الصفة ما ذكرناه .

والمخالف فى هذه الجملة إما أن يقول : إن الذى ذكرتموه ليس باستفساد ، ويدخل هذا المدخل فى الطعن . أو يقول : هو استفساد لكنه لا يقبح فعله من الحكيم ؛ ويسلك هذه الطريقة . أو يقول : إنه يقبح ويسأل عن وجه قبحه ، أو عن الدلالة على أنه يدل من حال فاعله أنه يريد الفساد . أو يقول : هل يصح أن يوصف بأنه مستفسد ، وهو غير مريد من المكلف فعل المعصية التى يختارها عنده ، أم لا يصح أن يوصف بذلك إلا إذا أرادها ؟ ونحن نبين الكلام فى كل وجه من ذلك . وقد بينا أن ما هذا حاله ، إن لم يكن استفسادا ، لم تعقل له صفة يمتاز بها[3] من غيره .

---

(١) أى المكلف . (٢) أى الفعل الذى فعله الله . (٣) فى الأصل : « به » .

فإن قال : إن الاستفساد هو الدعاء إلى الفساد ، والأمر به دون ما ذكرتم .

قيل له : إن الدعاء إليه والأمر به إنما يقبحان لمثل ما ذكرناه ؛ وهو أنه أقرب إلى وقوع الفساد منه عندهما . فلو لم يكن الأمر الذي يختار عنده ولأجله الفساد لا محالة استفسادا ، لم يكن ما ذكرته أيضا استفسادا . يبين ما ذكرناه أن المكلف لو لم يقف على هذا الأمر والدعاء ، ولم يعلم بمكانهما ، لم يوصف فاعلهما بأنه مستفسد به ، ولا كانا بهذه الصفة < ويقبحان لأمر آخر > ، فإذا شرط فى كونه استفسادا علم المكلف بحالها ، فقد دل ذلك على أن المعتبر فى كون الشيء استفسادا ما[1] ذكرناه ، لا يكون الواقع أمرا ودعاء . يبين ما قلناه أن أحدنا لو دعا الزنجى الذى لا يعرف العربية إلى الفساد باللغة العربية ، لم يعد ذلك استفسادا له ؛ لأنه ليس بأن يكون بهذه الصفة فيما يرجع إليه أولى من أن يكون استصلاحا مع جهله بمعناه ، وتجويزه أن تعلقه بالفساد كتعلقه بالصلاح ، ومتى دعا العربى بمثل هذا القول إلى الفساد ولم يعرف ذلك ، فكمثل[2] ، ومتى دعاه ووقف على الحال[3] منه يكون مستفسدا . فالعلة فى كونه استفسادا هى ما ذكرناه ، لأن كونه استفسادا يتبعها[4] دون كونه أمرا ودعاء .

فإن قال : ما أنكرتم أن الاستفساد هو هذا القول[5] متى عرفه المكلف ودعاه ذلك إلى الفساد ، والدعاء والأمر يختصان بهذه الصفة متى وقعا على هذا الوجه .

قيل له : إذا اعتبرت فى كونهما استفسادا وقوعهما على هذا الوجه ، وكان غيرهما[6] قد يتلوهما[7] فى هذا الوجه ، فكيف تخصهما بأنهما استفساد دون ما ذكرناه ؟

---

(١) فى الأصل : « بما » .   (٢) أى فكمثل ما سبق من حال الزنجى الذى لا يعرف العربية .   (٣) أى عرف المقصود بما دعى إليه .   (٤) أى يتبع العلة .

(٥) أى هو هذا المعنى الذى ذكرتموه .   (٦) فى الأصل : « غيرها » .

(٧) فى الأصل : « يتلواها » .

وبعد، فإن الذى ذكرناه أقوى منهما فى الوجه الذى ذكرته ؛ لأن عنده يختار العدول عن المضى على طريقة الصلاح إلى اختيار الفساد لا محالة، وليس كذلك حال الأمر والدعاء، لأنه قد يختار عندهما وقد لا يختار . فإذا عددتهما فى المفسدة، فبأن نعدّ ما قلناه فيها — ولهذه المزية التى وصفناها — أولى .

فإن قال : فهلا قلتم إن المفسدة تبين من غيرها[1] بكونها حملا على الفساد وجبرا عنه دون ما ذكرتم .

قيل له : إن من حمل غيره على الفساد حتى ألجأه إلى فعله فقد أخرجه من أن يستحق عليه الذم والعقاب . وما هذا حاله لا يعد فسادا ، فلا يكون فسادا فى باب الدين ، بل يكون متوصلا بذلك إلى إخراجه من أن يكون مكلفا بذلك الفعل . ومتى عد هذا الفعل مفسدة ففى باب الدنيا من حيث يصير ضررا معجلا . والذى قدمناه قصدنا به بيان المفسدة فى باب الدين والتكليف ثابت . فلا يصح ما ذكرته .

فإن قال : أردت بالحمل أن يضطره إليه .

قيل له : إن كنت هذا أردت ، فهو فى الوجه الذى ذكرناه أقوى ، لأن المضطر إلى الفعل لا يجوز أن يستحق عليه الذم لأنه من فعل غيره فيه كما لا يستحق أحدنا الذم على الألوان الحالة فيه .

فإن قيل : أردت بالحمل أنه تقوى دواعيه إلى فعله فيختاره عنده لا محالة .
قيل له : فقد رجعت إلى ما بيناه .

فإن قال : إن المفسدة هى أن يوقع أحدنا الآخر فى الفساد ويدخله فيه ويخرجه عن الصلاح، لا ما ذكرتم . قيل له : إن الذى ذكرته ألفاظ لا بد من

---

(١) فى الأصل : « غيره » .

التحصن عن معانيها . فإن أردت بالإيقاع الاضطرار والإلجاء، فقد بنيا القول فيه . وإن أردت تقوية الدواعي إلى اختيار الفساد، فهو الذي بيناه . وكذلك القول فيما ذكرته من الإخراج عن الطاعة في أنه ينبغي أن يقسم هذه القسمة .

فإن قال : إن كان الذي ذكرتموه مفسدة، فيجب أن يكون تكليفه تعالى الفعل الذي يكفر العبد فيه مفسدة لأنه اختار عنده الفساد .

قيل له : لو تأملت ما قلناه لوجدته مباينا لما ذكرته ، لأن الذي قطعنا فيه أنه مفسدة أن يكون مقتضيا في المكلف العدول عن طريقة الصلاح والمضى(١) على الطاعة على جهة الاختيار عند هذا الفعل ، ولولاه لكان سيمضي على سنن الطاعة ، فيكون هو السبب الصارف عن الصلاح الى الفساد ، ولولاه لوقع البيان(٢) على الإصلاح . وليس كذلك حال التكليف المبتدأ ، لأنه لولاه كان يتعذر عليه المضى على سنن الطاعة واختيار المصلحة ، وبه يتمكن من الصلاح والفساد . فإذا ثبت ذلك علم مباينته له في الوجه الذي له قلنا إنه مفسدة . ويبين ذلك أن المفسدة هي(٣) السبب الداعي إلى إيثار أمر، لا السبب الممكن لكلا الأمرين . وما ذكرته يمكن منهما وبزواله يزول التمكن . وما قلنا [هو] سبب لإيثار أحدهما على الآخر، وبزواله يزول الإيثار دون التمكين . وكما لا يقال في التمكين إنه داع من حيث كان تمكينا ، ويقال فيما بيناه إنه داع ، فكذلك القول في وصفه بأنه مفسدة . ويبين ذلك أن أحدنا إذا دبر ولده ففعل ما مكنه به من التأديب والعلم لا يعد ذلك في اللطف والمفسدة ، والذي يعد في ذلك رفقه به إذا علم أنه يختار التعلم عنده ، وخرقه(٤) به إذا علم أنه يترك التعلم عنده . وكذلك لو(٥) دعا أحدنا غيره

---

(١) معطوف على طريقة الصلاح : والمعنى يقتضي العدول عن المضى على الطاعة . (٢) مطموسة .

(٣) في الأصل : « هو » . (٤) هكذا ورد ، ولعله : « وحزنه عليه » .

(٥) في الأصل : « فلو » .

إلى طعامه لم تقل فى غلق الباب دونه أو فتحه إنه لطف أو فساد، وإنما يقال ذلك فيما يأتيه من جهة الرفق وما تقتضيه العشرة وحسن الأخلاق أو خلاف ذلك .

فإن قال : إن المفسدة هى إرادة الفساد ، وما ذكرتموه ليس من الإرادة فى شىء، فلا يصح أن يعد مفسدة .

قيل له : قد بينا من قبل ما يدل على بطلان ما ذكرته ؛ لأن المكلف لو لم يعرف الإرادة لم يسم مستفسدا ، وإنما تكون مفسدة إذا عرفها لاختصاصها بالصفة التى ذكرناها؛ وذلك يوجب فى كل ما تناولها هذه(١) الصفة أن يكون مفسدة .

فإن قال : فيجب أن ضربها إنما يكون مفسدة متى دل عليها ، كما أن الأمر إنما يكون أمرا بالإرادة .

قيل له : إنا نبين من بعد أن هذا الفعل يدل على أن فاعله يريد الفساد ؛ وإذا صح ذلك فيه ، وجب أن يكون مفسدة على ما عقدت القول عليه .

فإن قال : إن كان كل ما هذا < صفته مفسدة فيجب أن يقع من غير المكلف ، أو يجب أن يكون مفسدة أو يكون قبيحا .

قيل له : يقبح ... ... أن يفعل ما هذا حاله(٢) > فلذلك قلنا له : إنه تعالى إن علم أن فى العباد من يفعل ما هذا صفته فإنه سيمنعه منه ، ولو كان هذا الفعل يحسن منه أن يفعله متى علم منه على كل حال .

فإن قال : كيف يكون فاعل ما وصفتموه مستفسدا لهذا المكلف ، مع أنه ممكن من مصلحته بسائر وجوه التمكين ؟

---

(١) فى الأصل : « فى هذه » . (٢) ما بين القوسين مطموس .

قيل له : لو لم يكن ممكنا كما ذكرته ، لما صح أن يستفسده ؛ كما أنه لو لم يكن كذلك ، لما صح أن يقوّى دواعيه إلى الفساد . فكما أن الدواعى تحصل ثابتة من التمكين وتابعة له ، فكذلك القول فى المفسدة إنها تقع تابعة للتمكين وتحلّ محل الدواعى . يبين ما ذكرناه أن هذا العبد الذى قد تمكن من المضى على سنن الطاعة وطريقة المصلحة ، يقبح منه أن يتكلف فى نفسه دواعى الفساد ، ويجاب إلى قلبه ما يكون أقرب إلى فعله ؛ بل الواجب عليه أن يتحرز من ذلك ويبعد منه ، كما أن الذى يفعله من ذلك يقع بعد التمكين ويقبح منه ، وإن كان ممكنا بسائر وجوه التمكين . فكذلك القول فى فعل غيره به . وهذه الجملة تبين أن ما حل هذا المحل يكون استفسادا .

فإن قال : فدلوا على أنه يقبح من فاعله ؛ لأنا وإن سلمنا أنه استفساد ، فإنا نقول إنه قد يحسن من فاعله ، لأنه تعالى إذا كان قد مكن المكلف من المصلحة بسائر وجوه التمكين وعرفه ماله فيها من المنافع ، فكيف يقبح منه هذا الفعل ؟

قيل له : إنه قد ثبت فى العقل أن المفسدة قبيحة ، كما ثبت فيه أن الظلم قبيح ؛ فهو أصل فى المقبحات العقلية . وإنما يلتبس الحال فى تفصيله وبيان صفته ، كما يلتبس حال صفة الظلم وما به يتميز عن غيره . فكما أنا إذا بينا من حال الضرر أنه بصفة الظلم استغنينا من بعد عن الدلالة على قبحه ، من حيث تقرر فى العقل قبحه ضرورة ؛ فكذلك متى بينا صفة المفسدة وما بها تميز عن غيرها ، فواجب أن نحكم بقبحها لما يقتضيه العقل على الجملة .

(١) غير واضحة فى الأصل لأنها غير منقوطة . (٢) فى الأصل « أنه يقع تابعا للتمكين ويحل الخ » . (٣) فى الأصل : « وما به يميز عن غيره : فواجب أن تحكم بقبحه » .

وبعد فقد[1] صار بالدليل أنه يقبح فى نفس العبد المتمكن من الصلاح والفساد أن يختار دواعى الفساد ويجتلبها ويتكلفها؛ بل الواجب عليه بذل الجهد فى التحرز منها . فكذلك يجب أن يقبح من المكلف أن تفعل به دواعى الفساد وما يصرفه عن المضى على سنن الصلاح. يستدل على ذلك ويبين ذلك أن المكلف قد يضمن بالتكليف أن تدبُّره[2] فيما أراده منه من الطاعة التى عرضه بالتكليف لفعلها وعرضه بفعلها للثواب على أحسن وجه يمكن أن يدبر عليه . فيجب أن يكون نظره له فى ذلك نظر العبد لنفسه فيما يختاره لها . فكما أنه يقبح منه أن يختار دواعى الفساد ويتطلبها ، بل يجب عليه أن يتحرز منها ؛ فكذلك يقبح من المكلف أن يفعل به الأمور الداعية إلى اختيار المعاصى، لما فى ذلك من صرفه عن الصلاح إلى الفساد .

فإن قيل : أليس المكلِّف نفسه قد يقبح منه اختيار الكفر ، ولم يقبح منه تعالى أن يكلفه مع علمه بأنه يختاره ؛ فقد فرقتم بين الأمرين .

قيل له : إن مرادنا فيما تقدم أن الفعلين المثلين لو صح وقوع أحدهما من الله تعالى على الوجه الذى يقع عليه الآخر من العبد — والغرض واحد — ثم قبح ذلك من العبد ، فيجب أن يقبح منه تعالى . فأما إذا كان الفعلان مختلفين والغرض منهما مختلفا[3] ، فالذى ذكرناه لا يصح فيه . وهو تعالى إنما يمكن من يعلم أنه يكفر ؛ وليس التمكين من نفس الكفر بسبيل . فلا يمتنع أن يقبح من المكلف أن يختار الكفر، ويحسن منه تعالى أن يمكنه منه .

---

(١) فى الأصل : « فالذى تد » .   (٢) أى من المكلف .

(٣) فى الأصل : « مختلف » .

فإن قال : أليس العبد يقبح منه أن يفعل ما يكون تمكينا له من الكفر والإيمان ، ويعلم أنه سيختار الكفر لا محالة ، ولم يقبح مثله من القديم تعالى ، فهلا جاز مثله فيما ذكرتموه من المفسدة ؟

قيل له : إنك سألت عن أمر متعذر ، فإن العبد لا يعلم الأمور المستقبلة وما الذى يجب أن يختار عندها وما الذى لا يختار ، فلا يصح أن يوجد لما سألت عنه نظير[1] .

وبعد : فلو صح أن يعرف العبد ذلك لكان يقبح ، لأنه قد يعجل بما فعله الغم والمضرة . وليس كذلك حال القديم تعالى فى تمكينه إياه ، فيصير بمنزلة أن يقبح من العبد أن يعاقب نفسه ويحسن من الله تعالى أن يعاقبه ، وليس كذلك ما ذكرناه ، لأنا قد بينا أن الوجه الذى له يقبح من العبد فعل ما يدعوه إلى الفساد قائم فيما يفعله ، ولو[2] فعله تعالى عن ذلك فيجب أن يكون قبيحا . ويبين صحة ذلك أنه تعالى قد بين ما يقبح بالشرع ، وقد علمنا أنه إنما يقبح لأنه مفسدة . فلو لم يكن كون الفعل مفسدة يقتضى قبحه ، لم يحسن منه تعالى أن يكلفنا الامتناع منه لأجل قبحه ، لأنه لا يمكن أن يقال إنما كلفنا ذلك لأجل الثواب وغير ذلك مما يذكر فى هذا الباب . لأن ذلك أجمع إذا لم يستند إلى قبح الفعل لم يقبح ، لأنه لا يستحق الثواب على الامتناع من فعل ليس بقبيح ، كما لا يستحق[3] على الإقدام على فعل ليس بواجب أو ندب . وقد تقصينا ذلك من قبل .

---

(١) فى الأصل « فلا يصح أن توجدنا لما سألت عنه نظيرا » .

(٢) فى الأصل « لو » بدون الواو .

(٣) أى يستحق الثواب .

فإن قال : فيجب إذا أمر أحدُنا غيره بأن يسقيه الماء، وعلم أنه إن بذل له جل ماله مع كثرته فعل ما أمره به ، وإن امتنع من ذلك عصاه فيه ، أن يكون بامتناعه من ذلك مستفسدا وأن يكون فاعلا فعلا قبيحا . إذا لم يصح ما ذكرتموه / فقد بطل ما عولتم عليه < >[1] الاستفساد هو ما يصرف فاعله المفعول فيه عن طريقة الصلاح إلى طريقة الفساد . والذى سألت عنه فالفساد الواقع فيه يعود إلى الآمر لا إلى المأمور، كما أن الصلاح فيه يعود إليه ، لأنه إذا سقاه الماء فالصلاح يعود إلى الآمر ، وإذا عصى فى ذلك فالضرر به يلحق ، فيصير من هذا الوجه فعل المأمور كأنه فعله . فكما لا يجب أن يختار بذل ماله لأجل الشربة الممكنة من الماء ليصح منه تناولها ، فكذلك لا يجب عليه أن يبذل ذلك لأجل وقوع هذا الفعل من الغير . يبين ذلك أنه متى خاف إن لم يتناول الماء أن يهلك ، لزمه بذل جل ماله . لأن نفعه ، والحال هذه بتناول الماء، أعظم من نفعه باحتباس المال، وما عليه من الضرر فى ترك تناول الماء أعظم من الضرر فى بذل الماء . وكما يلزمه ذلك، فكذلك يلزمه أن يبذل لمن يأمره أن[2] يسقيه، إذا علم أنه لا يفعل ذلك إلا عند بذله ذلك له . وهذا يبين أن فعل المأمور فى هذا الوجه إذا كان الغرض منه[3] صلاح الآمر، كأنه فعل نفس الآمر فى الوجوه التى ذكرناها . وليس كذلك حال ما قدمناه ، لأنا تكلمنا على من الفساد عليه يعود والصلاح له يحصل، وقلنا إن المكلف له متى أزال تعريضه لمنفعة، ففعله[4] لما يختار عنده العدول عن سنن الطاعة النافعة له فى الآخرة إلى المعصية الموجبة للعقوبة ، لا يكون إلا مفسدة لهذا المكلف ، وأنه إذا كان

(١) مطموس . (٢) فى الأصل : « بأن » .
(٣) فى الأصل : « به » . (٤) أى فعل المكلف .

مفسدة له فيجب أن يقبح لا محالة . وهذه الجملة تبين سقوط هذه المسألة وما جرى مجراها، وتبين صحة ما ذكرناه سابقاً[1] من أن المفسدة يجب أن تكون قبيحة .

فإن قال : في إبراز وجه قبح هذا الفعل بأنه استفساد دون / أن يكون <
>[2] وأنه قد يختص بأنه استفساد، ويزول عنه ذلك الوجه فلا يقبح .

قيل له : يدل على ماقلناه أن عند العلم من حاله بما وصفناه نعرفه قبيحا متى زالت المنفعة . ومتى لم يحصل هذا العلم ولا ما يقوم مقامه لا نعلم أنه قبيح . فعلمنا أن وجه قبحه هو كونه كذلك[3]، كما نقوله في الظلم إنه يقبح من حيث كان ظلما .

فإن قال : أفتقولون إنه يدل من حال فاعله على أنه مريدٌ للفساد الذي يختاره المكلف عنده ؟

قيل له : نعم : متى فعله مع العلم بالأحوال التي ذكرناها ؛ وذلك لأنه تعالى لو فعل ذلك مع العلم بأنه يختار عنده العدول عن سَنَن الطاعة — ولولاه كان يمضي على سنن الطاعة — فلا وجه يجوز أن يفعله عليه إلا من حيث أراد استفساده؛ وإرادة استفساده هي إرادة اختياره الفساد، فيدل من هذا الوجه على أنه يريد فساده لو فعله تعالى .

فإن قال : هلا قلتم إنه تعالى يفعل ذلك لو فعله من غير أن يريد ما ذكرتموه، ويكون عابثا، ويكون قبيحا من هذا الوجه ؟

قيل له : إنا لو أجبناك إلى ماسألت عنه لكانت الفائدة بالكلام الذي نريد نصرته لا تختلف ، لأن غرضنا أن ندل على أنه تعالى لا يفعل ما هذا حاله[4] لقبحه وإن قبح لأنه عبث، أو لأنه يتضمن الدلالة على أنه مريد للفساد، فالحال واحدة .

---

(١) في الأصل : « ماسا » بدون نقط .

(٢) مطموس .

(٣) أي في ذاته .

(٤) في الأصل : « صحة حاله » .

فإن قال : فما قولكم فى الجواب عن المسألة ؟ أتقولون إنه لو فعله كان الصحيح ما ذكرتم أو ما سأل السائل عنه ؟

قيل له : بل الصحيح ما نقوله ، لأن العالم بالفعل الذى يفعل لبعض الوجوه ، متى فعله فلا بدّ من أن يريد بفعله ذلك الوجه الذى يفعل له . وإنما يقال فى فعل الفاعل : إنه يجب أن يكون عبثا متى لم تصح هذه الطريقة . ألا ترى أن القول الموضوع للأمر متى فعله العالم به ، وبالمواضعة عليه ليس بقبيح لأنه < >(١) بل من حيث كان < >(١) من حيث كان أمرا نفسه . وكذلك القول فى نظائره . وهذا يبين أن الصحيح ما ذكرناه من أنه تعالى لو فعل ذلك لدل على أنه مريد من المكلف الفساد والمضرة .

فإن قال : وإن كان يدل على ذلك ، فلِمَ صار التكليف الأول بأن يدل على أن الإيمان هو الطاعة بأولى من هذا الفعل أن يدل على أن خلافه هو الطاعة ؟ لأنكم إنما حكمتم بذلك فى الأمر ، من حيث يدل على إرادة الآمر المأمور به . وإذا كان هذا الفعل يدل على إرادة خلافه على حسب دلالة الأمر ، فهلاّ قلتم : إن الثانى تكليف للفعل الذى هو معصية ، كما كان الأول تكليفًا(٢) للإيمان ؟

قيل له : إن الكلام على أنه قد ثبت بالتكليف المتقدم أن الطاعة مخالفة للمعصية ، وميزنا بينهما بالأمر والنهى وعرفنا الحال فيهما . فنقول من بعد : إنه تعالى لا يجوز أن يفعل ما يكون مفسدة ؛ لأن القول بأنه يجوز أن يفعله يؤدى إلى أنه يريد ما علمناه معصية قبيحا . وليس الكلام فى أن هذا الفعل قد وقع ودل كدلالة الأمر الأول ، وفى ذلك إسقاط ما سألت عنه .

---

(١) مطموس .   (٢) فى الأصل : « تكليف » .

فإن قال : لو دل ذلك من المكلَّف على أنه مريد الفساد، من حيث اختار فعل ماعنده، يعدل المكلَّف عن سنن الطاعة إلى سنن المعصية، لوجب متى وقع من فعل غير المكلف أن يدل أيضا عليه، لأن الدلالة لا تختلف باختلاف الفاعلين.

قيل له : إنها وإن لم تختلف، فغير ممتنع أن تدل على وجه ومع مقدمة. فمتى وقعت مجردة عنهما أو على خلاف هذا الوجه الذى لو وقوعها[1] عليه تدل، لم يحصل دلالة. ألا ترى أن المُعجزَ متى وقع مع تقدم الدعوى على وجه مخصوص دل، ومتى وجد عاريا من ذلك لم يدل. والفعل المحكم على جهة الابتداء يدل على كون فاعله عالما، ولا يدل مثله على جهة الاحتذاء. فإذا صح ذلك، لم يجب من حيث قلنا : إن هذا الفعل من المكلَّف يدل على أنه مريد الفساد والمعصية / بأن[2] يجب أن يدل < >[3] وغير ذلك يقع على وجه واحد منهما جميعا.

فإن قال : أفتقولون إنه من غير المكلَّف يقع على الوجه الذى يقع من المكلَّف؟ قيل له : قد بينا ما يسقط فى الجملة سؤالك، وإنما يلزم الآن أن نبين على جهة الابتداء القول فى ذلك، فقد يقع على وجه يدل بأن يعلم غير المكلف من حال هذا الفعل أن زيدا يختار عنده طريقة المعصية، ويعدل عنده عن طريقة الطاعة. فمتى علم ذلك من حال مايفعله، فإنه يدل على أنه مريد منه المعصية والفساد، كما نقوله فى هذا الفعل لو وقع منه تعالى. فأما إذا كان غير المكلَّف يقدم على ما له هذه الصفة من الفعل — وهو لا يعلم أن المكلَّف يختار عنده ما ذكرناه — فغير واجب أن يدل على ما ذكرناه[4]. ولو جاز فى القديم تعالى ما هذا حاله — وهو غير عالم —

---

(١) فى الأصل : « لوقوعه ».　　(٢) لعلها « بل ».　　(٣) مطموسة.

(٤) أى من أنه يريد الفساد والمعصية. وخلاصة الفقرة : أنه يستحيل على الله تعالى أن يفعل شيئا من شأنه أن يختار العبد عنده المعصية وهو عالم بحال العبد.

لكان لا يدل أيضا على ما ذكرناه . لكنه من حيث حصل عالما لذاته ، تستحيل هذه الطريقة فيه تعالى .

فإن قال : أفلستم تفصلون بين المكلَّف وغير المكلف فى باب وجوب اللطف ؟ وكيف يصح الآن ما ذكرتم من التسوية بينهما ؟

قيل له : إنا إنما سوينا بين القديم تعالى وبين غيره فى أن مثل هـذا الفعل لو وقع منـه لكان قبيحا من حيث يحصِّل مفسدة و إضرارا بالمكلَّف ؛ وبينا أن الذى له صار مفسدة ودل من حال فاعله على أنه يريد المعصية والفساد فعله له ، مع علمه من حال المكلَّف أنه سيختار عنـده العدول عن الطاعة إلى المعصـية ، ولولاه كان يستمر على الطاعة ، فصار الوجه الموجب لكونه مفسـدة فيهما على حد واحد . وكذلك حاله فى الدلالة على أن الفاعل مريد للفساد .

فأما اللطف الذى يوجبه فغير واجب فيه مساواة غير المكلَّف للمكلَّف [(١)] ، من حيث كانت العـلة تتضمن أنه من حيث كلفـه يلزمه أن يستصلح كما يلزمه أن يمكِّن . وحال غير المكلَّف يفارق حال المكلَّف فى هذا الوجه على ما نبينه من بعد. وهذا كما تقول : إن الأمر بالقبيح <

< [(٢)] من المزية

فى التكليف ، لأنه إذا كان من حيث كلفـه قد التزم الإثابة ، وقصد بالتكليف التعريض لذلك ، فقد يضمن فعل كل ما يدعو المكلَّف إلى الوصول إلى ذلك ، وغيره مفارق له فى هذه الصفة .

---

(١) فى الأصل للمكلف فيه .

(٢) ما بين القوسين مطموس .

فإن قال : إنَّ فعله تعالى لما كفر العبد عنده لا يدل على أنه مريد كفره وفساده ؛ لأنه يجوز أن يفعل ذلك بضرب من المصلحة ، وإنما كان يجب أن تقضوا بأنه يدل على ذلك لو لم يكن فيه سوى هذا الوجه .

قيل له : قد صح بما قدمناه أنه إذا علم من حال المكلَّف ما وصفناه، فلو فعله كان مستفسدا ودالًّا على أنه يريد الكفر والفساد متى لم يحصل وجه سواه . وقد ادَّعيت أنه يجوز أن لا يريد ذلك ويريد وجها آخر . فمتى لم < [1] > والطعن زائل .

فإن قال : أفتجوِّزون أن يحصل فيه وجه يخرجه من أن يدلَّ على ما ذكرتم ؟

قيل له : إذا ثبت بما قدمناه أنه لوقوعه على هذا الوجه يكون مفسدة، وأنه يدلُّ من حال فاعله إذا كان عالما بالأحوال التى وصفناها على أنه مريد للكفر والفساد ، فيجب أن لا تتغير حاله فى حكمه ولا فى دلالته بحصول وجه آخر فيه ؛ إذ قد علمنا أن حصول أىِّ وجه ذكر فى هذا الفعل لا يقدح فى كونه واقعا على الوصف الذى ذكرناه .

فإن قال : هلا قلتم إنَّه تعالى يجوز أن يعلم من حال هذا الفعل أنه وإن كفر عنده زيد يؤمن عنده جمع عظيم ، فيعتبر لأجل ذلك حاله فى دلالته على أنه مريد لفساده ؛ لأنه ليس بأن يقال — والحال هذه — إنه يدل على أنه مريد لكفر الكافر من حيث يختاره عنده بأولى من أن يقال إنه يدل على ارادته لإيمان الجماعة من حيث تختار عنده . وهلَّا قيل فيما حل هذا المحل إنه يعتبر فيه الأغلب فيما يقع عنده ؟

---

(١) مطموس .

فإن كان / الأغلب فى ذلك على الوجه < ... >[1]

على إرادة الفاعل له < ... >[2] كما تقولون < ... >[3]

إذا حصل فيه يقع لو فى علته كان الحكم له .

قيل له : إن هذا السؤال يتضمن تسليم ما ذكرناه من كون هذا الفعل مفسدة إذا كان المعلوم أنه يختار عنده الكفر فقط . وفى ذلك تصحيح ما أردنا من أنه تعالى لا يجوز أن يفعل ما هذا حاله من الفعل بالمكلف[4] . فأما ما سألت عنه فهو طريقة أهل الأصلح الذين يوجبون ما هـذا حاله من الفعل ، ويزعمون أنه أصلح من حيث كان بمـا يقع عنده من الصلاح أكبر . ومتى صح — بمـا قدمناه — أنه مفسدة ، صار ذلك مقتضيا لقبحه ؛ فلا يجـوز مع ذلك أن يحسن ، فضـلا عن أن يجب .

فإن قال : فهل يقدح ذلك فى وجه دلالته على أن فاعله يريد الكفر والفساد؟

قيل له : إن الذى ذكرته فى السؤال يقتضى أنه يدل على ذلك ، ويدل أيضا على أنه مريد ممن يختار الإيمـان عنده الإيمـان[5] ؛ لأنه قد حصل فيه الوجه الذى يوجب كونه دالا على الوجهين . فلا يجوز أن يكون قادحا فى الآخر . ألا ترى أن المعجز قـد دل على تصديق من ادّعاه[6] عنـدما ادّعى النبوّة ؛ فواجب أن يدل على تصديق الجماعة إذا ادّعت ذلك . ومتى دل على الوجهين لم يقـدح فيما قدمناه من كونه مفسدة ودالا على أن فاعله مريد للكفر والفساد . ويجب أن تكون هـذه الجملة إذا كانت من جهات القبح أولى بالاعتبار من جهة الحسن . وليس كذلك

(١ — ٣) مطموس .

(٤) فى الكلام تقديم وتأخير وتقديره لا يجوز أن يفعل بالمكلف ما هذا حاله .

(٥) الإيمـان مفعول « مريد » . (٦) فى الأصل ادعا .

حال الضرر ، لأنه بالنفع الموفى عليـه يخرج من كونه ظلما وضررا . فلذلك يتغير حاله فى باب القبح . ونتبين صحة / ما قلناه إن كونه مفسدة <

> (١) كان مصلحة لغيره ، كان بمنزلة < > (٢)

أو كان فيــه نفع له . وكما أن ذلك لا يؤثر فى قبحه ، فكذلك القول فيما ذكرناه . وإنمـا يؤثر النفع فى الضرر إذا كان (٣) واصلا إلى من يختص بالضرر . فأما إذا كان واصلا إلى غيره فلا تأثير له فيه ؛ لأنه لو كان له تأثير والحال هـذه ، لوجب متى كان الظالم شديد الحاجة إلى ما غصبه ونفعه به يزيد على قدر الضرر الواصل إلى المظلوم ، أن يحسن ذلك منه . يبين ما ذكرناه أن المكلف لو دعا زيدا إلى الفساد بالقـول الذى به يدعو عمـرا إلى الصـلاح ما كان يجب أن تتغير حاله فى كونه مفسدة ، وإنمـا ينضاف إلى ذلك أمر آخر (٤) لا يقـدح فى قبحه . فكذلك القول فيما بينـاه : لأنا فى صـدر هذا البـاب قد دللنا على أن هـذا الفعل أولى أن يكون مفسـدة من الدعاء إلى الكفـر ؛ لأن الدعاء إليه قـد يختار الكفر عنـده وقـد لا يختار ، وهـذا الفعل لا بد من أن يختار ذلك عنـده ويقوى دواعى المكلَّف . فلولم نقل فيما هـذا حاله إنه مفسدة لكان الدّعاء إلى الفساد لا يكون مفسدة ، ولا إرادة الفساد . وقد بينا أن المفسدة لايجوز أن يفاد بها حمل المكلف على الكفر أو إدخاله فيـه أو صدّه عنه لأن ذلك يجرى مجرى إزالة التكليف وإخراج هـذا الفاعل من أن يصح منـه الفساد والصلاح . فكما أن ما يدخل به فى أن يتمكن من الفساد والصلاح لا يعـدّ فى باب اللطف والمصلحة ؛ فكذلك ما يخرج به عن حد التمكين لايعدّ فى باب المفسدة . فيجب إذن أن تكون المفسدة

(١ — ٢) مطموس . (٣) أى النفع .

(٤) هذا الأمر الآخر هو صلاح عمرو .

هى[1] الفعل الذى يجرى مجرى الحمل على الفساد والتدريج إليه والبعث عليه ، ولا يكون كذلك مع التكليف ، إلا إذا كان بالصورة التى وصفنا .

فإن قال : كيف يدل هذا الفعل على أن فاعله يريد الفساد وقد علمنا أنه قد يحسن < >[2] فى مثله . أو ليس الفعل لما دل على كون فاعله قادرا لم يصح ذلك فيه ؟

قيل له : إن دلالة الفعل على إرادة الفاعل تفارق دلالته على أحوال الفاعل التى معها يصح الفعل منه ؛ لأنا نعلم أن ظاهر الخبر يدل على إرادة المخبر ، وكذلك ظاهر الأمر . وقد يوجد ما يساويهما فى الجنس والصفة ولا يدل . فكذلك لا يمتنع فيما ذكرناه أن يدل على أنه مريد للفساد وإن لم يدل كل ما ساواه فيما ذكرته . وتفارق دلالة الفعل على كون فاعله قادرا ؛ وذلك لأنه دال على الصفة التى لاختصاص الفاعل بها صح منه ولولاها لتعذر عليه . وليس كذلك ما يدل على كونه مريدا ؛ لأن ذلك الفعل لا يصح منه من حيث كان مريدا ، وإنما يدل لأمر يرجع إلى اختياره له مع العلم بأحوال تقتضى أنه مريد لذلك ، فلا يمتنع أن يقع ممن ليس هذا حاله ولا يدل على حد ما ذكرناه فى الخبر والأمر .

فإن قال : إنهما إنما يدلان لمواضعة متقدمة ، فإذا كان الفاعل لها عالما بهما وكان حكيما فلا بد من أن يريد ذلك ، وليس كذلك الحال فى الفعل الذى ذكرتم لأنه لا مواضعة فيه ، فكيف يصح أن يدل على وجه دون وجه ؟

قيل له : إن الذى يوجب دخول الفعل فى حكم المواضعة آكد مما يوجب دخول القول فيها ، ألا ترى أن المعجز فى باب دلالته على نبوة من ظهرت عليه قد حل

(١) فى الأصل هو .   (٢) مطموس .

محل التصديق لمقدمات وقرائن وصارت(١) دلالته فى ذلك آكد من دلالة التصديق ؛ ولم يجز أن يقال إن التصديق إنما دل لسبق المواضعة فيه ، فالمعجز يجب أن لا يدل . و بمثل ذلك يبطل ما ذكرته ؛ وذلك لأن اختيار ما عنده يعلم هذا الفاعل أن المكلف المتمكن من الصلاح والفساد على وجه لولاه لكان سيفعل الصلاح ، يقتضى تعلق هذا الفعل < >(٢) ولا يجوز بدعوة المدعى ، فيتميز ذلك فى حكم المواضعة عليه ، فيجب أن يدل على هذا الحد ، و إن كان قد يقع مثله ممن لا يختص بهذه الصفة من الفاعلين ولا يدل .

فان قال : فيجب لو كان المعلوم من حال زيد أنه إذا فعل واجبا يكفر عنده عمرو أن يقبح ذلك منه و يتغير حاله فى وجوبه عليه .

قيل له : قد بينا أنه تعالى لو علم من حال فعل من الأفعال أنه بهذه الصفة لكان لا يكلف من ذلك الفعل مفسدة منه ، فإذن لا يجوز أن يحصل ما سألت عنه فى شيء من الواجبات .

فان قال : فلو حصل فيه هذه الصفة ، كيف كان الحكم فيه ؟

قيل له : [الجواب] ما بيناه من أنه تعالى كان لا يجمع بين تكليفهما من حيث يؤدى ذلك إلى فساد يقع ؛ ولا يصح المنع منه لكونه صلاحا لفاعله ؛ فإما أن يكلف من ذلك صلاح له فقط ، أو يكلف من ذلك فساد فى تكليفه ويمنع من دخول هذا الفعل على وجه يكون فسادا .

فان قال : أرأيتم لو أن من وجب عليه ذلك لم يعلم أنه مفسدة لغيره ، أكان يقبح ذلك منه ؟

---

(١) فى الأصل وصار .   (٢) مطموس .

قيل له : إن وجه قبحه إذا كان كونه مفسدة ، وكان ذلك لا يصح الا مع علم فاعله بما وصفناه ؛ فغير ممتنع أن يقال إنه لا يقبح ذلك منه ، ولا يدل ، لو فعله ، على إرادته الفساد ، وكان[1] ذلك لا يخرج ما قدمناه من كونه واجبا على القديم تعالى ؛ وهو أن لا يجمع بين تكليفهما للعلة التي وصفناها . وقد بينا من قبل أن كل مفسدة تكون من فعل غير المكلِّف والمكلَّف[2] ، فلا بد مع التكليف من أن يمنع القديم تعالى منه ، وأن المعتبر فى ذلك أن يعلم أن الفساد من المكلف يقع عنده . ولا فصل بين أن يكون فاعله قاصدا إليه على وجه يكون مفسدة أو لا قصد له فى ذلك . ولا فرق بين أن يحسن منه أو يقبح فى أن حال المكلَّف لا تختلف وإن كان < >[3] الفعل < <[4] يختار عنده الكفر ، يوصف فاعله بأنه مفسدة إذا قصد هذا الوجه . فلو لم يعلم ذلك من حاله لما وصف بأنه مفسدة .

فان قال : فيجب إذا أمر المولى غلامه أن يسقيه الماء وعلم أنه إن ترك بذل كل ماله له يعصيه فى ذلك ؛ أو إن ترك تخريب داره وضيعته أو عتقه عنده يعصى فى ذلك ، أن يكون[5] بكفه عن ذلك مستفسدا له ومريدا منه المعصية على ماذكرتم . ومتى قلتم ذلك ، لزمكم القول بأنه يلزمه بعد الأمر هذه الأفعال ؛ لأنه لو لم يفعلها يحصل مستفسدا .

قيل له : متى كان الذى ذكرته أضر على المولى من كف العبد عما أمره به ، يخرج تركه لأن يسقيه الماء[6] من أن يكون قبيحا ، إذا كان لا يتم إلا بضرر عظيم يوفى عليه ، فلا يحصل ما ذكرته داخلا فى كونه مفسدة[7] .

---

(١) فى الأصل : لكان .

(٢) بأن تكون من فعل شخص لا علاقة له بالتكليف .

(٣ ، ٤) مطموس .

(٥) أى يجب أن يكون :

(٦) أى يخرج امتناعه من أن يسق مولاه الماء .

(٧) فلا يحصل ما ذكرته داخلا تسارى فى لغة المؤلف فلا يدخل .

فإن قال : فلو أراد من عنده أن يصلى وعلم أنه لا يفعل ذلك إلا بالأمور التى وصفناها ، يجب أن تكون واجبة ؛ لأن ترك الصلاة لا يقع إلا قبيحا .

قيل له : إن العلم بذلك يتعذر على المولى ، لأنه لا يعرف الأمور المستقبلة ، فكيف يقطع بأنه[1] عند هذه الأمور يفعل الصلاة ولولاها كان يتركها ، وهو لا يعلم من حال العبد هل يبقى أم يخترم[2] .

فإن قال : فلو غلب على ظنه ما ذكرناه ، كيف يكون الجواب ؟

قيل له : إن غلبة الظن إنما تقوم مقام العلم فيما يتعلق بالمنافع والمضار متى أثرنا فى حال الفعل لو وقعنا ، وعلمنا ذلك من حالها . فأما إذا لم يكن الحال هذه فلا مدخل للظن فيه . وقد علمنا أن المولى متى أراد من عبده الصلاة لم يخل من أن يريد ذلك لمنفعة تعود إليه من سرور أو غيره ، أو يريده لشىء يختص العبد ، فإن كان لمنفعة تعود إليــه لم يعتد بها / إذا لم تتم الا < >[3] على العبد وهو الثواب ، فإنه يكون بهذا يضر بنفسه لمنفعة غيره . وقد علمنا أن جمــلة هذه الأمور تقتضى الإضرار به . فإذا وقعت قبيحة تقتضى استحقاق العقاب ، فلا تجوز مع ذلك أن تجب عليه .

فإن قال : فيجب — لو علم بدلا من غلبة الظن ذلك[4] — أن لا تلزمه أيضا هذه الأمور !

قيــل له : كذلك نقول . وقد بينا أن ما يكون صلاحا بأن يرتفع عنده القبيح من المكلف أو يحصل عنده الواجب إنمــا يلزم المكلف دون غيره . ومتى

---

(١) فى الأصل على أنه .　　(٢) أى يموت .　　(٣) مطموس .

(٤) يريد فيجب لو علم ذلك بدلا من أن يغلب عليه الظن فيه .

لم يجب على غير المكلف ، لم يجز أن يقال فى تركه أنه يقبح منه إذا كان ماله يقبح هو أنه ترك[1] للواجبات .

وبعد : فإن أكثر ما يلزم فى هـذا الباب أن يفصل بين المكلف وبين غيره فيما سألت عنـه كما يفصل بينهما فى الاستصلاح ، متى كان ما يفعله غير المكلف يعود إليـه بنفع ، وتركه يعود عليه بضرر . وذلك لا يؤثر فيما يريد نصرته من أن القديم تعـالى لا يجوز أن يفعل ما يعـلم أن المكلف يفسد عنـده باختيار الكفر والمعـاصى .

وقد ذكر شيخنا أبو هاشم ، رحمه الله ، أنه لا يعتمد فى أنه تعالى لا يكلف بفعل ما يكفر عنده المكلَّف على ما حكى عن أبى على ، رحمه الله ، من أنه لو فعله لدل على أنه يريد فساده وكفره من قبـل أن ذلك لا يدل على إرادة ذلك ؛ إذ لو دل على ذلك فى فعله تعـالى ، لدل فى الشاهد ؛ فكان يجب إذا أمر الوالد ولده بالتعلم — ثم علم أو غلب فى ظنه أنه يترك التعلم إن حفظ ماله ، وإن ضيعه يتعلم — أن يدل حفظه لمـاله وذكره على أنه مريد لترك العلم منه . ولو دل ذلك على أنه يريد فساده للزمه تضييع ماله أو بذله أو تخريب داره لكى يتحرر من هذه الإرادة القبيحة .

قال رحمه الله : وكان يجب إذا علم أحد أو غلب فى ظنه أنه متى أنكر القبيح على غيره يتعمـد ضربه وشتمه ، ولولا إنكاره لم يتعمد ذلك فيكون مفسدة < وذلك يوجب قبح إنكاره ، لأنه لا يتم الإ[2] بإرادة القبيح > .

واعلم أن الذى قدمناه من الدلالة لا يفتقر إلى ذكر هذه الطريقة ؛ لأنا قد بينا أولا أن فعل المكلف لمـا يعلم أنه يختار المكلف عنده العدول عن طريقة الطاعة إلى الكفر والمعصية لا يكون إلا استفسادا ، وبينا أن من الاستفساد أن يكون قبيحا

---

(١) فى الأصل تركه .   (٢) مطموس .

كقبح الظلم . فسواء دلنا على أنه يدل من حال فاعله على أنه قد أراد من المكلف الفساد أو لم يدل على ذلك ، فالذى قدمناه صحيح ؛ وذلك لأن كونه استفسادا يرجع إلى أنه واقع من المكلف الملزم بالتكليف تمكينه واستصلاحه . فمتى فعل ما هـذا حاله كان باعثا له على الفساد ومقويا لدواعيه . وحال هذا الفعل بكونه بهذه الصفة لا يتغير بأن يريد فاعله الفساد أو لا يريده ، كما إن دعاه إلى الفساد بالأمر والترغيب على هـذا المحل وإن لم يرد منـه الفساد ؛ لأن ظاهر ذلك يقتضى البعث (١) وتقوية الدواعى ، وأنه فعل ما يكون إلى فعل معصية أقرب . وذلك لا يجوز منه سبحانه أن يفعل ما ظاهره الترغيب . وإن لم يقصد به الترغيب لمـا كان حاله ما وصفناه ، ويوضح ذلك ماقدمناه من أنه لو فعل تعالى ماهذا حاله لحل محل أن يفعل المكلف ما تقوى به دواعيه فى الفساد الذى منع بالتكليف منه . فكما يلزمه بذل جهده فى أن لا يقوى دواعيه ولا يفعل ما يكون عنده إلى الفساد أقرب ، فكذلك يقبح منه أن يفعل ما يكون معـه إلى الفساد أقـرب . يبين ذلك أنه لمـا وجب عليه تعـالى بالتكليف أن يمكنه ، وجب عليه إذا قدر على تمكين نفسه ببعض الآلات أن يحصلها ويتوصـل < إلى فعل ما كلف بها . وعلى ذلك الوجه قال شـيوخنا رحمهم الله تعالى > (٢) يجب أن يكون النظر للمكلَّف فيما كلفه إياه من نفس المكلَّف ، وفصلوا بين ما يرجع إلى التكليف فى هذا الباب وبين غيره . فإذا صح أنه متى عرف أحوال نفسه فيما كلف وأحوال دواعيه إلى اختيار الفساد ، أو يكون كالبعث له عليه والاستدراج إليـه — وكذلك القول فى تكليفه ، لأنه تعـالى عالم بأحواله ، وما يختار عنـده الفساد والصلاح — فالتزامه بالتكليف الذى عرضـه به للثواب استصلاحه يقتضى أن يقبح منه أن يفعل ما يختار عنـده الكفر والفساد ، ويصير

---

(١) أى البعث على العمل .   (٢) غير واضح فى الأصل .

كالمنع له من الوصول إلى ما عرض له من درجة الثواب ، ومتى سلك هذا الطريق لم يلزم ما حكيناه عن أبي هاشم رحمه الله .

فإن قال : أفيلزم ما أورده رحمه الله قولكم فيما تقدم إن ذلك يدل من حال فاعله على أنه مريد للفساد والكفر ؟

قيل له : إذا كان الغرض بذلك إثبات الدلالة على أنه تعالى لا يفعل ما هذا حاله ، فلا يلزم ذلك عليه (١) ؛ لأنا لم نقل إنه يقبح من حيث يدل على إرادته الكفر والفساد ، بل بينا أنه يقبح من حيث كان استفسادا ؛ ثم ذكرنا أنه مع ذلك يدل على إرادة فاعله للفساد من الوجه الذي ذكرناه ، ولم نقل إنه يقبح من هذا الوجه حتى إذا طعن فى دلالته على ذلك كان الطعن فيه قدحا فى المسألة التى نريد نصرتها ؛ وإن كان ذلك يؤثر فى كلامنا لو حكمنا بقبحه من هذه الجهة . وإنما طعن رحمه الله على كلام أبى على ، رحمه الله ، من حيث حكم بقبح المفسدة من حيث تدل من حال فاعله (٢) على أنه مريد لفساده ، وقال : إذا دل على ذلك من حاله وكان المكلف لا يريد أن يكون مريدا لصلاحه فيجب قبح ما دل على خلافه (٣) ، فأورد رحمه الله على كلامه ما حكيناه . فأما نحن فإنما ذكرنا هذا الكلام لنبين به أنه مع قبحه ، ومع كونه مفسدة ، يدل أيضا من حال فاعله على ما ذكرناه من غير أن نجعل (٤) دلالته على ذلك وجها لقبحه ولا لكونه مفسدة . فهذا الطعن بما أوردناه زائل .

فإن قال : هلا قلتم إن دلالته على أن فاعله مريد للفساد يوجب قبحه ؟

---

(١) أى على هذا القول .
(٢) أى فاعل الفعل .
(٣) أى خلاف الصلاح .
(٤) فى الأصل : يجعلنا .

قيل له : إن كون الفعل دلالة على القبيح لا يقتضى قبح الفعل ؛ كما أن الخبر عن القبيح والعلم به لا يجب قبحهما لتعلقهما بالقبيح . وقد بينا فى غير موضع أن حال الدلالة كحال العلم والصدق فى تعلقهما بما يدلان[1] عليه . فكيف يصح أن نحكم بقبح الفعل من حيث دل على وقوع قبيح آخر من فاعله . فلو كان لا وجه لقبح ما قلنا إنه مفسدة إلا كونه دلالة من حال فاعله على أنه مريد للفساد لوجب أن لا يكون قبيحا . وذلك يبين أنه إنما قبح لما قدمنا ذكره . يبين صحة ما ذكرناه أنه قد يجب على أحدنا أن يظهر[2] من نفسه ارتكاب بعض القبائح فى بعض الأحوال عند توبة أو اعتذار ، ويحسن ذلك منه كما يحسن منه أن يعلم ذلك من حاله . فلو قبحت دلالة القبيح، لوجب أن يقبح ما ذكرناه .

فإن قال : فيجب أن لا يقبح ما يدل على القبيح ألبتة ؛ وذلك بخلاف ما يجرى فى الكتب .

قيل له : إنا لا ننكر أن يقبح ذلك لوجه آخر سوى كونه دالا على القبيح ، كما يقبح الخبر الصدق إذا قبح مخبره لوجه سوى كونه متناولا للقبيح ؛ وإن كان شيخنا أبو على، رحمه الله، يعتمد فى المفسدة أنها إنما تقبح منه تعالى لأنها تدل أنه مريد للفساد . والذى قدمناه أقوى فى فساده . وإن حكم بقبحه من وجه آخر فلا مطعن بذلك فى كلامه / والظاهر من قوله فى كتاب اللطف وغيره أنه حكم يقول من هذا الوجه فلذلك استمر الطعن عليه ، وإن كان ربما مر فى كلامه ما يدل على أنه تعالى لا يجوز أن يفعله لهذه العلة ، وهذا صحيح لأنه تعالى لا يجوز أن يفعل ما يدل على أنه تعالى مريد للفساد من حيث بينت أنه تعالى يتعالى عن إرادة الفساد ، فلا يجوز أن يدل على الشىء بخلاف ما هو[3] به ، ويصير

---

(١) فى الأصل : يدل . (٢) فى الأصل : يظهر . (٣) أى الشىء .

هذا الفعل لو وقع منه ، بمنزلة الكذب لو وقع منه تعالى . فأما لو كان ممن يجوز أن يريد الفساد حتى تحصل هذه الدلالة واقعة على صحة[1] ، ما كان يصح أن نحكم بقبحها لكونها دالة على ذلك دون أن نبين فيها بعض جهات القبح على ما ذكرناه . فلذلك قلنا فيه تعالى لما لم يجز عليه البداء[2] لم يجز أن يحصل فى أفعاله ما يدل على جواز ذلك عليه ؛ ولم نقل ذلك فى الواحد منا لما جاز البداء عليه . ولذلك قال شيوخنا رحمهم الله فى الأفعال ما يدل على كون فاعلها[3] كارها للحسن كالنهى والزجر ، ولم يقولوا بأن ذلك يقبح من حيث يدل على أنه كاره ، وإنما حكموا بقبحه لتعلقه بالقبيح على وجه مخصوص .

فإن قال : إنما قصد أبو على رحمه الله فى ذلك إلى أنه تعالى لو فعل المفسدة لكان قد فعل ما ظاهره يدل على إرادة فاعله الفساد مع كونه منزها عن ذلك ، وما هذا حاله لا يكون إلا قبيحا لأنه يقع موقع الكذب .

قيل له : إن ظاهر كلامه بخلاف ما قدرته ، لأنه صرح بأنه تعالى لا يفعل ذلك ويقبح منه ؛ لأنه لو فعله لدل على أنه مريد للفساد ، فأثبت كونه دالاً ، وجعله علة لما حكم به من قبحه . فلذلك صح الاعتراض بما ذكره أبو هاشم رحمه الله ، وبما[4] أوردناه الآن على كلامه .

فإن قال : قد عرفنا ما ذكرته ، فما الذى تقوله فيما تقدم من أنه يدل على إرادة فاعله الفساد . أتقولون إنه صحيح وإن كان إنما يقبح لوجه آخر . فإن حكمتم بصحته على ما دل كلامكم عليه فى الجواب عما أورده أبو هاشم

---

(١) أى واقعة صحيحة . (٢) البداء بالفتح من بدا له فى الأمر أى نشأ له فيه رأى ؛ وهذا غير جائز على الله تعالى لأن علمه بالأشياء قديم . (٣) فى الأصل : فاعله .

(٤) فى الأصل : وربما .

رحمه الله من المطاعن فى ذلك ، وكيف الوجه فى دلالته على ما قلتم . وإن قلتم : إنما يدل فعله تعالى لما يختار المكلف الكفر عنده على إرادته لذلك ، لعلمه بأنه يختاره عنده ، فيجب أن يدل تكليفه من يعلم أنه يكفر على إرادته الكفر لعلمه بأنه سيختار ذلك ، ويجب أن يدل من فعل غير المكلف ، ومن فعل من لا يعلم من حال الفعل ذلك . ويلزم على هذه الطريقة ما تقوله المجبرة(١) من أنه تعالى يجب أن يريد ما يعلم أنه يقع إذا علم أنه يختار عند أفعاله ، ويجب صحة ما تعلقوا به من أنه تعالى إذا أراد المجاهدة وكان ذلك لا يكون إلا باختيار الكفار(٢) المقاتلة أن يكون مريدا لها ، إلى ما شاكل ذلك .

قيل له : إنا قد بينا أن لدلالة ذلك على أن فاعله يريد الفساد شروطا : منها أن يكون بالتكليف المتقدم ملتزما لاستصلاح المكلف بالتمكين وما يجرى مجراه . ومنها أن يكون المكلف يتمكن من الصلاح والفساد قبل حدوث هذا الفعل ، ويعلم أنه سيختار الفساد عنده على وجه لولاه لكان يختار الصلاح . ومنها أن يكون الفاعل لذلك عالما من حال الفعل ما وصفناه ، وأنه سيختار المكلف عنده لامحالة الكفر والفساد . ومنها أن يكون المكلف عرضة بالتكليف وبما يحدثه من بعد ما يرجع إلى غيره من منفعة أو دفع مضرة ، وأن لا يكون مكلَّفا لغرض يرجع إليه من استجلاب منفعة أو دفع مضرة . ومنها أن تكون حاله فى سائر أوقات التكاليف كحاله فى الابتداء فيما هو عليه من الأعراض العائدة على المكلف حتى يصير فى الحكم كأنه مريد منه جملة ما كلفه حالا بعد حال كما أراده فى الابتداء .

---

(١) المجبرة هم الفرقة القائلة إن العبد وأفعاله كلها لله . وأول من قال بذلك جهم بن صفوان الذى بالغ فى القول بالجبر بما لم يسبقه إليه أحد . وقد قال المعتزلة بالاختيار والعدل الإلهى ردا على هذه الفرقة .

(٢) كتبت فى الأصل ثم شطبت .

فمتى اجتمعت هذه الشروط وجب فى هذا الفعل — لو وقع منه — أن يكون دالا من حاله على أنه يريد كفره وفساده .

فإن قال : أليس من قولكم إنه تعالى متى فعل ما يختار المكلّف الإيمان عنده على وجه لولاه لاختار الكفر أن ذلك لا يدل على أنه مريد منه الإيمان والصلاح ، فكيف يجوز فيما ذكرتموه أن يدل على أنه مريد للكفر والفساد ، والحال فيهما واحد(1) ؟

قيل له : لو قيل إنه تعالى متى فعل الألطاف التى صورتها ما ذكرته ، فيجب أن يدل على ما سألت(2) عنه كان لا يمتنع لأنها تجرى مجرى ابتداء التكليف . فإذا كان تعالى متى كلّف أولا فلا بدّ من أن يريد ما كلّف ، فكذلك إذا لطف فى فعل ما كلّف . ولا يلزم على ما قلناه فى التمكين أن يكون دالًّا على ذلك ؛ لأنا قد بيّنا الفرق بين التمكين واللطف فى هذا الوجه . وليس لأحد أن يقول إذا كان تعالى قد أراد فى ابتداء التكليف فلا وجه لأن يريد ذلك عند فعل المصلحة واللطف ؛ وذلك لأنه قد علم أنه تعالى إذا كلّف عقلا الأفعال العقلية أنه لا يمتنع أن يؤكده سمعا بالأمر والترغيب ؛ ولا بدّ عند ذلك من أن يريد ما قد كان كلّف من قبل . فما الذى يمنع من أن يريد ذلك عند فعله اللطف والمصلحة ؟ وقد علمنا أن تأثير اللطف فى المكلف أعظم من تأثير الأدلة المتكررة . فإذا جاز عندها أن يكون مريدا لما قد كان أراده ، فبأن يجوز ذلك عند اللطف الذى يحدثه و يفعله أولى . فليس لأحد أن يقول إن ذلك يوجب كون الإرادة عبثا ؛ لأنها إذا كانت حكمة عند الأمر الثانى من حيث صار بها الأمر أمرا ، فكذلك لا يمنع أن تحصل

(1) أى فى إرادة الإيمان و إرادة الكفر .

(2) الأصوب أن يقول : يدل على أن ما سألت الخ .

حكمة إذا قارنت اللطف والمصلحة ، لوقوعهما بالإرادة موقع ما يكون الترغيب فيها أكثر ، لأن المكلف متى علم أن مكلفه يريد منه ما كلفه حالا بعد حال عند استصلاحه له بالألطاف ، كان ذلك أقوى فى بعثه على الطاعة ، فيكون لطفا من هذا الوجه .

وليس لأحد أن يقول : إذا كان تعالى قد يريد منا الصلاة التى هى لطف فى العقليات ، وإن لم يرد عند ذلك التكليف العقلى مع كونها مصلحة فيه ، فما الذى يمنع من أن يفعل اللطف ولا يريد نفس الإيمان ؟ وذلك لأنه قد صح أنه متى أمر بعد التكليف ورغّب فلا بدّ من أن يريد ، وإن كان متى أمرنا وكلّفنا أن نأمر بالإيمان فلا يجب أن يريد ذلك[1] . وإنما يجب أن يريد منا نفس ما أمرنا به . فكذلك القول فى الفصل بين اللطف من فعله ، وبينه من فعلنا فيما سألت عنه .

وليس لأحد أن يقول : جوزوا أن يريد تعالى من المكلف الإيمان فى كل حال ، وإن لم يفعل أمرا ولا لطفا ، لأن ذلك يكون أقوى فى ترغيبه وبعثه[2] ؛ وذلك لأن الذى ادّعاه غير معلوم ، كما لا يعلم أن الأصلح للمكلف أن يأمره حالا بعد حال وأن يفعل له اللطف حالا بعد حال . فإذا جاز فى المرض أن يكون لطفا فى وقت ، وفى وقت آخر مفسدة وإن كان الجنس لا يختلف ، فهلا جاز مثله فى الأمر والإرادة ؟

وبعد ، فإن الإرادة لا تدرك ولا تحس ، فلا يعرفها المكلف لو فعلها تعالى إلا إذا ظهر منه تعالى فعل يدل عليها ويقتضيها وهو الذى ذكرناه من الأدلة المؤكدة والأمر والترغيب والألطاف .

---

(١) يفرّق بين الأمر بعد التكليف والأمر مع التكليف .

(٢) من بعث على كذا : أى حمل عليه ودعا إليه

فلو قيل : إن اللطف من فعله تعالى لا يدل على أنه مريد للإيمان ، وإن كانت المفسدة لو وقعت تدل على أنه مريد للكفر ، لجاز ؛ وذلك أنه تعالى من حيث كلف من قبل صار فى الحكم كما < >(١) حال . فصار ما يفعله من حال بعد حال من الألطاف < إنما > يفعله من حيث كلف وأراد والتزم بذلك هذه الأفعال . وليس كذلك حال المفسدة ، لأنه تعالى لم يتقدم منه ما يقتضى كونه مريدا للكفر والفساد ، بل تقدم ما يقتضى ضدّ ذلك وخلافه . فيجب أن لا يمتنع أن يدل ذلك — لو وقع منه — على أنه مريد لكفره وفساده ، لأنه لا يمكن أن يقال فيها(٢) إنه يفعلها(٢) لغرض قد تقدم ، فلا بد من أن يفعلها لغرض فى الوقت ، وذلك يوجب ماقدمناه من دلالتها على أنه مريد للكفر . وليس كذلك اللطف ، لأنه يمكن أن يقال إنه تعالى يفعله لغرض متقدم يقتضيه ، فلا يجب أن يكون مريدا للإيمان فى الحال . وليس كذلك الأمر حال الأمر بعد التكليف ، لأن من حق الأمر أن لا يكون أمرا إلا بالإرادة . فلذلك وجب أن يكون مريدا عنده ، وليس من حق اللطف أن لا يكون لطفا إلا بإرادة الإيمان . فمتى تقدم منه تعالى ما يقتضى فعله لم يجز أن يحكم بأنه تعالى عند ذلك يريد الإيمان لا محالة .

فإن قال : إن الذى ذكرتموه من الشرائط فى كون المفسدة دلالة من حال فاعلها على أنه مريد للفساد دعوى منكم ؛ فما الذى يدل عليه ؟

قيل له : قد بينت أن الوالد يأمر ولده بالتعلم ويلزمه طريقة التأدب ويمكّنه من ذلك ، فيصير فى حكم المكلف له ذلك ويلتزم بذلك استصلاحه

---

(١) مطموس .   (٢) لعلهما : فيهما ويفعلهما .

بالتمكين وما يجرى مجراه ؛ وأنه متى استمر مع ولده على هـذه الحال لم يغيره (١) ؛ وعلم أنه إن عنف عليـه بكثير من القول يغادر طريقـة العلم والتأدب ويفسد . ومتى لم يفعـل ذلك لزم ما أراده منـه فعنف عليـه ، أن ذلك يدل على رجوعه عن طريقة استصلاحه وأنه يريد فساده دون صلاحه / له بذلك < (٢) > من دلالة النهى والتهـديد يكون لو نهـاه عن التعلم وزجره يدل على أن غرضـه قد تغير، وأنه — بخلاف ما كان مريدا منه — كاره لمـا كان مريدا له . وكذلك القول فيما قدّمناه .

وليس لأحد أن يقول إن ذلك إنما يجب فى الوالد لنفع يعود على الولد أو غمّ يزول عنه . وذلك أن هذه الطريقة قائمة (٣)، فمن أراد من الأجنبى ذلك، وممن يريد من الكافر أن يؤمن بما يفعله من الدعاء والبيان ، وممن يريد من المريض أن يبرأ بما يفعله من الدلالة والإرشاد، فليعلم (٤) أن العلة فيه ماذكرناه دون ما أراد السائل .

فان قال : فيجب أن يكون غير المكلف بخلاف المكلف فيما ذكرتموه : لأن ما أوردتموه من الشروط وذكرتموه من الأمثلة يقتضى ذلك، وقد قدمتم أن الحال (٥) فيهما واحدة . قيل له إنا لم نقل إن الحال فيهما واحدة إلا فى وجه واحد : وهو أن يكون غير المكلف يفعل مايفسد عنده غيره مع المعرفة وزوال سائر الأعراض . فأما إن فعل ذلك لمنافعه أو لدفع المضار عنه عاجلا وآجلا فذلك غير واجب فيه . وليس كذلك حال القديم تعـالى لأنه لا يفعل الفعل إلا لغرض يعود على المكلف إذا كان له تعلق بما كلف . فلا بدّ متى فعل ما هـذا حاله أن يدل على أنه مريد لفساده ، ويكون سبيله سـبيل الوالد الذى لا غرض له فى العنف الذى قدمنـا

---

(١) فى الأصل : « يغير » . (٢) مطموس . (٣) غير منقوطة فى الأصل .
(٤) فى الأصل : « فيعلم » . (٥) أى الحال فيما يتعلق بغير المكلف .

ذكره [أنه][1] يخصه . فمتى فعله علم أنه إنما فعله لأمر يتعلق بولده ، فيدل على أنه قد أراد فساده . فعلى هذا الوجه يصح الكلام فيما قدمنا ذكره على الوجه السمح .

فإن قال : فما الجواب عما حكيتموه عن أبى هاشم رحمه الله ؟

قيل له : إن الوالد إذا أراد[2] من ولده التعلم أو من عبده أن يناوله الكوز، وعلم منهما المعصية إذا حفظ ماله وداره : ومتى خربها وضيع ماله يقومان بما أراده فقد علمنا أن حفظ ذلك مما يعود الغرض فيه < >[3] وبتقيه داره وإفساده لها يعود بالضرر عليه . وما حل هذا المحل يفعله الفاعل لغرض لا[4] يخصه لا لأمر يتعلق بغيره . فلم يدل حفظه لماله على إرادة إفساد ولده كما دل العنف الواقع على الوجه الذى قدمناه . على ذلك فأما المنكر منا على غيره القبيح إذا علم أن عند إنكاره يتعمد ضربه وشتمه، فإنه قد ينكر ذلك ولا يدل على إرادته ذلك منه : لأنه لم يتقدم منه ما يجرى مجرى التكليف الذى يتضمن به ولأجله أن يستصلحه ، ولأن ما علم أنه يختاره يعود ضرره عليه . فلا يجب أن يكون مريدا له وإن فعل الإنكار هذا على تسليم ما ادعاه فى المسألة ؛ لأنه لا يكاد يقع من أحدنا — أو علم أن من ينكر عليه يتعمد ضربه — النكير[5] إذا كان ذلك الضرب يضربه ، إلا أن ينكر للثواب العظيم الذى يستحقه ، فيصير فاعلا لذلك لغرض يعود عليه لا لأمر يتصل بمن أنكر عليه . وهذه الجملة تسقط سائر ما أوردناه فى السؤال ؛ لأنا لم نقل إن كل فعل يعلم أنه يقع عنده فعل آخر، أو يقع عنده فعل آخر، فيجب متى أراده المريد أن يكون مريدا للآخر حتى يتجه للجبرة علينا فى ذلك قول . وإنما ننكر عليهم

---

(١) ساقطة فى الأصل . (٢) فى الأصل : « أزال » . (٣) مطموس .

(٤) موجود فى الأصل مشطوبة شطبا خفيفا . (٥) فاعل يقع ، والنكير كالإنكار مقاومة المنكر وتغييره .

القول بأنه تعالى يجب أن يكون مريدا للقبيح من حيث علم أنه يقع وأن العبد يختاره لامحالة ، وننكر مايتعلقون به فى مسألة المجاهدة ، لأنهم عوّلوا على أن ما أراده تعالى إذا كان لا يقع إلا عند أمر آخر فيجب أن يكون مريدا للأول[1] . وقد علمنا أن أحدنا قد يريد ممن يزنى الاغتسال ولا يجب أن يريد ما وجب لأجله ، ويريد من الغاصب الرّد وإن لم يرد منه الغصْب ، ويريد الاعتذار من المسىء وإن لم يرد منه الإساءة ، ويريد الظفر بالعدو القوى وإن لم يرد مقاتلته . وإنما أوجبنا فيمن يريد فعلا لا يصلح إلا لغرض واحد أنه يجب أن يريد منه ذلك الغرض ، كما يجب متى أمر ورغب أن يريد الفعل . فكيف يتجه علينا كلام القوم ؟ وقد استدل شيخنا أبو على رحمه الله فى ذلك بأن قال : لو كان ما يختار المكلف عنده الكفر لا يقبح من القديم تعالى لوجب — متى علم أنه إن أمرض زيدا اليوم الأول كفر ، وإن عافاه اليوم الثانى آمن ، وإن أمرضه اليوم الثالث كفر ، ثم هكذا أبدا — أن يجوز أن يجرى تدبيره فى هكذا المكلف على أن يمرضه فى كل يوم يختار عنده الكفر ، ولا يعافيه فى كل يوم يختار عنده الإيمان ، ويكون مستصلحا له غير مستفسد . ولو صح ذلك لوجب فى الوالد الذى أراد من ولده التعلم وعلم أنه مع الرفق يتعلم ومع العنف يفسد على الأيام ، أن يجوز أن يجرى تدبيره على أن يفعل به العنف دائما ويجتلب[2] به الرفق أبدا ولا يكون مستفسدا له ، وكذلك القول فى الطبيب المداوى أنه إذا داواه بما عنده يزداد به المرض وترك أن يداويه

(١) الخلاصة : أن المجبرة تقول إن الله تعالى يريد الفعل القبيح من العبد إذا علم أنه يختاره لامحالة ، ويرد عليهم المعتزلة بأن هذا غير واجب ؛ إذ لا توجد علاقة علية بين فعلين أردنا أحدهما وعلمنا أن الآخر متصل به اتصالا عليا . فنحن نريد من الزانى الاغتسال ولا نريد الزنا ، ونريد من القاتل القصاص ولا نريد القتل ، ونريد من الغاصب ردّ ما اغتصبه ولا نريد الاغتصاب ، وهكذا .

(٢) هكذا فى الأصل ولعلها ولا يجتلب .

بما يعاق عنده ، أن لا يكون مستفسدا ؛ وهـذا مما يعلم بطلانه بالعقل والعادة ، فيجب أن يثبت تعالى فيما يفعله من التدبير بالمكلف على الوجه الذى لا يكون مستفسدا .

فإن قيل : إن الوالد إنما أوجب ذلك فيه من حيث تعمد فى ولده أن يترك التعلم ، وليس كذلك حال القديم تعالى .

قيل له : إن هذه القضية واجبة فى كل من يدبر غيره ، كان ممن يغتم بحاله أو لا يغتم بذلك على ما ذكرناه ‹ › (١) ولا يمتنع فى الوالد أن يلزمه هـذا التدبير لأمرين : أحدهما يختصه ، وهو دفع الغم بذلك عن نفسـه ؛ والآخر يساويه غيره فيه وهو الذى ذكرناه من أن كل تدبير وقع على هذا الحد ، وأنه يدل على أن المدبر مستفسد غير مستصلح من غير أن تعتبر حاله فى غم يلحق أو خلافه .

فإن قال : فيجب متى علم تعالى أنه إن كلف زيدا اليوم الأول كفر ، وإن كلفه اليوم الثانى آمن ، وأن ذلك يكون حاله أبدا ، أن لا يحسن منـه تعالى أن يكلفه فى الأيام التى يكفر فيها ويقطعه عن التكليف فى الأيام التى يؤمن فيها لدلالة ذلك على أنه مستفسد غير مستصلح .

قيـل له : إن أبا على رحمه الله يمنع من ذلك لهـذه العلة ، ولذلك يقول : إنه تعـالى متى علم من حال من يكفر أنه إذا أديم التكليف عليـه يؤمن أنه يجب أن يُدام تكليفه ولا يجوز أن يخترم ، وقد بينا هـذا القول فيما تقدم ، فلا مسألة عليـه فى هذا البـاب . فأما أبو هاشم رحمـه الله فإنه يفصل بين هذا وبين الأول بأن يقول : إن الاستفساد إنما يصح فى التمكين من الصلاح والفساد ، فمتى

---

(١) مطموس .

دبر وحاله هــذه بأن يفعل به ما يؤثر طريقــة الفساد على الصلاح ، كان هذا المدبر مستفسدا كما ذكرناه فى الأول . وأما إذا كان بنفس التدبير يتمكن من الصلاح ، كان هــذا المدبر مستفسـدا والفساد لذلك[1] لا يدخل فى طريقة كونه مفسدة ، بل هو تمكين . فيجب أن ينظر فيه : فإن وقع على الوجه الذى يحسن ، حكم به ، لأن باب التمكين غير باب المفسدة . واعتبار حسن أحدهمـا أو قبحه يجب أن يكون بخلاف الطريق الذى يعتبر به الأمر . وقد بينـا ذلك فيما تقـدم مشروحا ، وذكرنا أن العقلاء قد فصلوا بين مقدم الطعام فى حالة يغلب على الظن أنه < >[2] من يعلم إذا قدم الطعام إليه أنه إن < >[3] به منع من أكله فى أنهم لا يعدون الأول مفسدة و يعدون الثانى مفسدة . وكذلك القول فى إدلاء الحبل إلى من يمنع ، وفى ترك الرفق به إذا كان يمنع عنده . و بينا أن المفسدة إنما وجب فيها ذلك من حيث وقعت ضارة على وجه لولاها لكان المكلف يستنفع لا محالة . ففاعلها هو الجالب للضرة والموقع له فيها وقد كان يمكنه أن لا يفعــل ذلك لولا أنه أراد الإضرار . ومعـلوم من حاله أنه لو أراد نهاية الإضرار بالمكلف فيما كلف لم يكن يفعـل أكثر من ذلك . فكيف يجوز أن لا تُعَدَّ ما هذا حاله مفسدة ؟

وليس كذلك تمكين من يعلم أنه يفســد ، لأنه لو أراد الممكن أن يبلغ فى نفعه فى باب الدين نهاية ما يمكن و يجوز، ما كان ليفعل إلا هذه الطريقة، فكيف يعد ما لا يقع فى المقدور أعظم منه مضرة، وكيف يعد ما لا شىء أولى أن يصل معـه إلى الثواب منه اقتطاعا عنه أو منعا منه ؟

(١) فى الأصل : « فلذلك » .

(٢و٣) مطموس .

وكل ذلك يبين الفصل بين الأمرين ، وإنه ليس لأحد أن يطعن فيما أوردناه بذكر المسائل فى تكليف من يعلم الله أنه يكفر .

وقد استدل أيضا رحمه الله على ذلك بأنه تعالى لو فعل بالعبد ما يكفر عنده بدلا مما يؤمن عنده لدلّ ذلك على أنه غير مريد لإيمانه وصلاحه ، وضرب فى ذلك بعض ما قدمناه من الأمثال .

واعلم أن هذه الطريقة تصح على غير هذا الوجه بأن يقال : لو فعله تعالى لدل على أنه مريد لفساده على الوجه الذى نصرناه . فأما إذا قيل فيه (١) : لو فعله تعالى لدل على أنه غير مريد الإيمان والصلاح ، فذلك يبطل ؛ لأن من حق الفعل أن لا يدل على حال الفاعل فى الوقت ، ولا يدل على ما كان عليه فيما تقدم . فكيف يجوز أن يقال إنه تعالى / مع تقدم التكليف بالفعل < > (٢) عنده يدل ذلك على أنه غير مريد ما تقدمت إرادته له ؟

ومتى قال : إنما عنيت أنه يدل على أنه غير مريد لإيمانه فى الحال لم يصح . لأن من مذهبه أنه تعالى لا يجب أن يدوم كونه مريدا من المكلف فعل الإيمان حالا بعد حال . ومتى أراد ذلك منه فى الأول أغنى عن ذلك فيما بعد . يبين ذلك أن المريد للشىء فى وقت لا يوصف بالقدرة فيما بعد على أن يصير غير مريد لما أراده فى الحالة التى أراده . فكذلك لا يصح أن يدل على ذلك ، لأن الدلالة لا تقع إلا على صحة .

فإن قال : أردت بذلك أن يكون حكمه حكم من لم يرد ذلك قط !

قيل له : إن من خالف فى اللطف ينكر ما ذكرته ويقول : متى كلف ومكن فقد أزاح العلة وجعل العبد بحيث يؤتى فى المعصية من جهته . فلا يلزم المكلف

---

(١) فى الأصل « فيما » . (٢) مطموس .

من بعد فيــه أمرا آخر . وكيف يصح أن يقال له لو فعل ما يكفر عنــده لكان فى حكم من لم يرد منه فعل ما كلفه إذا أريد بذلك فيما[1] يرجع إلى شرائط التكليف؟

فإن قال : إنمـا عنيت بذلك أنه كان يجب أن يكون فى حكم من لم يكلف ولم يرد الإيمـان منـه من حيث لم يفعل ما يوجبـه التكليف من المصلحة[2] وخلاف المفســـدة .

قيل له : فيجب أن يدل أولا على أن التكليف يوجب ذلك ، ثم احكم بمـا ذكرته ؛ وفى هـذا الاعتراف يوهن هـذه الطريقة . واعلم أن شيخنا أبا على رحمه الله أراد بهـذه الطريقة ما أذكره : وهو أنه قد صح فى المكلِّف العالم بحال المكلَّف فى أفعاله وأوقاته وسائر صفاته أن يكون حكمه معـه فى كل حال ما دام مكلفا حكمه فى ابتداء ما كلّفه ، وإن كان فى الأول يثبت مريدا ، وفيما يستأنف من الأوقات لا يجب ذلك فيـه ؛ وصار ذلك فى بابه بمنزلة المريد للخير أن يكون خيرا ، أنه وإن أراد ذلك عند <الخير> الأول ، إنه فيما يتعاقب من الوقت حاله كحـاله فى الأول . وإن لم يكن مريدا لأمر يرجـع إلى الإرادة على الوجه الذى بهـا تكون خيرا لا يصح الآن . وما يخالفها من الإرادات لا يؤثر فى ذلك ألبتة . وكذلك حكم المكلف : أنه فى الابتداء مريد من المكلف الأفعال المخصوصة التى كلفها بجموعها وفى سائر حالاته : إما أن لا يصح أن يريد على ذلك الحد ، أو لا يكون له معنى مع تقدم هذه الإرادة . ولا يخرج من أن يكون حاله فى سائر الأوقات كحاله أولا حتى لو صح مع التكليف أن يحمله على ما كلفه لوجب ذلك فيما بعـد من الأوقات كما يجب فى الابتـداء . فإذا صح ذلك وثبت أنه متى

---

(١) فى الأصل فيا : ولعلها ما .

(٢) الأفضل أن يقال من حيث لم يفعل من المصلحة ما يوجبه التكليف .

كلفه فى الثانى من الوقت ، وعلم أن ذلك الفعل يعصى فيه إن فعل به فعلا ، ثم فعل ذلك مع التكليف ، لدل من حاله على أنه غير مريد منه فعل ما كلفه . وكذلك يجب لو وجد[1] مثل هذا الفعل منه فيما بعد من الأوقات أن يصير بهذه المنزلة فى أنه كالمنافى لما هو الغرض بالتكليف ، وإن لم يمنع من وجود التكليف ووجود الإرادة . ولهذه الجملة قلنا إنه تعالى متى كلف وأراد لم يحسن فى تلك الحال أن يفعل مع الأمر نهيا ، ومع الترغيب زجرا ، وأن ذلك كالمنافى لتكليفه . ومتى كان هذا حاله فى الأول ، فكذلك حاله فيما بعد ، ويعد هذا الفعل كالنقيض للتكليف وإن كان قد تقدم[2] ؛ كما أن أحدنا إذا أمر غلامه بشىء ثم كرهه منه فيما بعد أن ذلك يعد رجوعا عما أمره ، ويمنع ذلك من كونه مطيعا لذلك الفعل ، بل يحصل الحكم[3] للفعل الثانى حتى يجب أن يكون عاصيا بذلك الفعل[4] . فإذا صحت هذه الجملة لم يمتنع أن يقول رحمه الله : إنه لو فعل تعالى ما يختار عنده الكفر والمعصية / لوجب أن يكون فى حكم الدلالة على أنه قد < فعلهما . فتكليفه بهذا > فى حكم من يرد ولم يكلف من جهته فعل ما يليق بتدبير غير المكلف ، ولم يفعل ما يليق بتدبير المكلف . فإذا كان مراده ، لم يعترض عليه بما[5] حكيناه من الفصول : لأنه إنما يبطل كون هذا الفعل دلالة على أنه غير مريد لما أراده من قبل . فإذا أثبتنا الدلالة على هذه الطريقة التى بيناها ، فالقدح زائل ، وإن كان الذى قدمناه نحن هو الأولى ، وهو أن يقال : إنه تعالى لو فعل ما يجرى هذا المجرى لكان مستفسدا ، ودالا على أنه يريد من المكلف الكفر والفساد . وهذه الأسئلة لا تعترض هذه الطريقة ، وقد تقصيناها وذكرنا كل ما يتصل بها .

---

(١) فى الأصل وجدت . (٢) أى وإن كان قد تقدم التكليف .
(٣) فى الأصل من الحكم . (٤) أى الفعل الأول . (٥) فى الأصل ما .

فصل (١)

فإن سأل سائل فقال : كل الذى ذكرتموه إنما يدل على أن ما يختار عنده المعصية يقبح فعله لو فعله تعالى ، وليس فى ذلك دلالة على وجوب اللطف ، فما الذى يدل على وجوبه ؟

فإن قلتم : يدل عليه كون هذا الفعل قبيحا ومفسدة ، قيل لكم : لا يمتنع أن يكون قبيحا وخلافه لا يكون واجبا .

ولو علم تعالى أنه إن خلق لزيد ولدا آمن ، وإن أغناه كفر ، فالغنى قبيح ، ولا يجب لأجل قبحه أن يكون خلق الولد واجبا ، ولا تعلق لأحدهما بالآخر . أولستم قد ذكرتم من قبل أن المفسدة قد تقبح من غير المكلف ثم لا يدل (٢) ذلك على أنه يلزمه ما هو صلاح ولطف . فكيف يجب على المكلف ذلك من حيث تقبح منه المفسدة ؟

وإن قلتم : متى علم أنه إن خلق له ولدا كفر ، وإن لم يخلق آمن ، فليس الواجب أن لا يخلقه .

قيل لكم : إنما وجب ذلك لا من حيث يؤمن عنده ، لكنه يخرج به عن أن يكون فاعلا للقبيح : لأنه إما أن يخلقه أو لا يخلقه ، فإذا قبح منه أن يخلقه لم يبق الا أن / لا يخلقه < (٣) < يكون ذلك واجبا مع أنه يفيد < > الفعل وبالوجوب إنما يصح فى الأفعال الحادثة .

---

(١) عنوانه فى الفهرست فصل يتصل بذلك . (٢) فى الأصل لم . (٣) مطموس .

وإن قلتم : إذا قبح الاستفساد وجب الاستصلاح من حيث لا واسطة بينهما .

قيل لكم : إن الاستصلاح إذا رجع به إلى فعل فيجب أن يدل على وجوبه بغير الدليل الدال على قبح الاستفساد ؛ لأنه متى لم يدل على ذلك لغيره لم يكن بأن يحكم فيه بالوجود أولى من خلافه ، لأنه ليس بأن يقال فيه إنه يحسن من حيث قبح الاستفساد ، أولى من أن يقال يجب من حيث قبح ذلك .

وقد علمنا أن المكلف قد يجوز أن لا يكون مستفسدا بهذا الفعل ولا يختار مع ذلك الفعل الذى زعمتم أنه استصلاح ؛ فمن أين [يقال] إنه واجب عليه ؟

قيل له : إنا لا نقول بوجوب اللطف من حيث دللنا على قبح المفسدة ، ولا بد من دليل نستأنف منه إذا كان الكلام فى فعلين . فلا وجه للتطويل بما ذكرته فى سؤالك .

وقد دل شيخنا أبو هاشم رحمه الله على ذلك بأن قال : قد ثبت أن المنع مما عنده يختار الشىء الذى أراده وكلفه بمنزلة المنع من نفس[1] ما كلف والتمكين مما كلف .

فإذا لم يحسن منه تعالى أن يكلف المنع مما كلف ، فكذلك لا يحسن منه أن يفعل ما يجرى مجرى المنع مما عنده يختار ما كلف[2] . وذكر فى ذلك مثالا وهو أن أحدا متى منع الزارع من سقى الزرع الذى عنده يختار فعل النبت والماء[3] ، كان فى حكم المانع من الانتفاع بالحب فى باب القبيح[4] .

(١) « من نفس » فى الهامش وفى الصلب مما كلف .

(٢) من قوله « فإذا » إلى قوله « مما كلف » فى الهامش .

(٣) يختار فعل النبت والماء : أى يختار إنبات الحب ويختار الماء لسقيه .

(٤) أى كان فى باب القبيح فى حكم المانع من الانتفاع بالحب .

وذكر أبو علي بن جلاد[١] رحمه الله في ذلك مثالا آخر، وهو أنه قال : قد ثبت أنه متى علم من حال زيد أنه متى سأل عمرا مالاً ينتفع به أنه يسعفه بطلبته إن منعه من هذا السؤال في حكم المنع من الانتفاع بذلك المال لو وصل إليه .

وذكر شيخنا أبو عبد الله[٢] رحمه الله مثالا آخر قد ذكره أبو هاشم رحمه الله في بعض مواضع كتبه : أن الداعي غيره إلى طعامه والمريد منه إجابة دعوته ، متى علم أنه إن رفق به ولم يمتن عليه اختار الإجابة ، وأنه متى لم يفعل ذلك يصير بمنزلة من منعه من تناول الطعام . فقد صح أن المنع مما عنده يختار ذلك الفعل يجري مجرى المنع من نفس ذلك الفعل الذي كلفه وأراده ، فيجب لأجل ذلك أن يقبح منه تعالى الفعل الذي معه لا يؤمن ، وأن يجب عليه ما عنده يؤمن .

وقد اعترض شيخنا أبو عبد الله رحمه الله على مثال أبي هاشم رحمه الله بأن قال : إن لقائل أن يقول : إنما قبح من أحدنا منعُ غيره من سقي زرعه لأنه منع من التصرف الذي له أن يفعله ، لا لأنه يجري مجرى المنع من الانتفاع بالزرع . يبين ذلك أن من أمره بالزرع[٣] ومن لم يأمره يتفقان[٤] في ذلك .

وفي باب اللطف حال غير المكلف تفارق حال المكلف . وقال أيضا : إنما يقبح منه المنع من ذلك لأنه يتضمن تضييع حقه الذي هو الانتفاع بالزرع . وكما [أنه][٥] ليس له أن يمنعه من هذا الحق ، فكذلك ليس له أن يمنعه مما يؤدي إلى حصول هذا الحق ؛ وليس كذلك اللطف[٦] ، فيقال ليس للقديم تعالى أن

---

(١) لعله أبو علي محمد البصري من أتباع أبي هاشم .

(٢) لعله أبو عبد الله محمد بن زيد الواسطي المتوفى سنة ٣٠٦ . كان من أتباع أبي علي الجبائي .

(٣) من قوله « يبين » إلى قوله « بالزرع » في الهامش . (٤) في الأصل يتفق .

(٥) ساقطة في الأصل . (٦) يأتي بعد ذلك سطر مضطرب مشطوب .

يمنعنا منه كما ليس له أن يمنع مما كلفه مما بالتكليف قد ثبت أنه من حقوقه . يبين ذلك أنه لو شاهده يسق ما ليس بزرع وما لا يؤدى فى الظاهر إلى نفع لكان يقبح منه أن يمنعه لما ذكرناه لا لأن المنع من ذلك يجرى مجرى المنع من أمر آخر . ومتى صح ذلك قبح هذا المنع لهذا الوجه . فمن أين [صار] أنه إنما يقبح من حيث يجرى مجرى المنع من الانتفاع بالحب النابت ؟

فإن قال : إنما قلت ذلك لأن هذا / يقبح ، وبعض قبحه من حيث لا يختار تعالى عنده بالعادة نماء الزرع وحصول الحب . فلولا المنع مما يختار عنده ذلك بجرى مجرى المنع من الانتفاع به لما عظم هذا القبيح ، ولكان حاله كحاله إذا منعه من مثل هذا التصرف، وهو لا يؤدى إلى النفع .

قيل له : إن الذى ذكرته إنما يوجب عظم القبيح ، وما يقتضى فى القبيح ذلك لا يوجب أن يكون نفسه وجها لقبحه ؛ لأن العلم بالمعصية قد يعظم الإقدام عليها وإن لم يكن وجها لقبحها .

فإن قال : أليس الكذب يعظم قبحه إذا كان ظلما ، ولو انفرد لكان وجها لقبحه ؛ فهلا صح ما ذكرته ؟

قيل له : إنا لم ننكر فيما يعظم به القبح أن يكون وجها لقبحه لو انفرد، لكن ذلك يجب لدليل مستأنف لا من حيث عظم به القبيح، لأنا قد بينا أن فى جملة ما يعظم به ما لا يكون وجها لقبحه ولا يصح ذلك فيه . يبين ذلك أن وضع الطفل فى مكان يبلغه البرد يقبح ويعظم من حيث يحدث موته بالبرد ، وإن كان ذلك يحسن من القديم تعالى . فقد صار القبيح يعظم لأمر قد يحسن فعله ؛ فكيف يقال فيما يوجب عظم القبيح إنه يكون وجها لقبحه ؟

فإن قال : قد علمت أن منعه من سق زرعه لو انفرد بهذا الوجه الواحد لقبح لا محالة من حيث يجرى مجرى المنع من الانتفاع بالحب، فعلمت أنه وجه من وجوه القبح كما بينت ذلك فى كون الكذب ظلما .

قيل له : يجب أن يدل على ذلك بغير ذكر هذا المثال إذا وقع الخلاف فيه ، لأن من يعترض[1] هذا المثال يقول : لو لم يكن هذا المنع منعا من تصرفه فى حقوقه لما قبح ، وإنما يقبح لهذه العلة ، فلا يتم لك بيان / ما ادعيته إلا بذكر غيره من الأمثلة < [2] > .

واعلم أنا قد بينا فى غير موضع أن الغاية فى المثال المذكور فى الدليل لا يجب أن يكون قدحا فيه ، لأن الدليل قد يصح بلا مثال وقد يصح بأن يعدل عن مثال يتجه عليه الفساد إلى مثال صحيح . فإذا ثبت ذلك لم يكن الطعن فيه مفسدا للدلالة إلا أن لا تتم الدلالة إلا بذلك المثال كأن يكون مستنبطا منه ولا أصل لها[3] بسواه . فإذا ثبت ذلك فالدلالة التى أوردها رحمه الله صحيحة ، ويجب أن يجعل المثال فيها ما ذكره من دعاء المتخذ للطعام غيره إلى طعامه ، لأن ذلك فى حكم التكليف من حيث أراد نفع غيره فالتزم بالدعاء والإرادة ، واتخاذ[4] الطعام تمكينه من تناول الطعام ودخوله الدار ، فإذا صار المنع مما عنده يختار كالمنع من تناوله الطعام ودخوله الدار، فكذلك يجب فيه تعالى لو لم يفعل ما عنده يختار المكلف الإيمان .

فإن قال : ما الذى تريدون بالمنع فى هذا الموضع وقد علمنا أن الداعى له إلى طعامه وداره لم يحصل مانعا له بأن لم يرفق به لأنه مُخَلٍّ[5] بينه وبين الفعل ، حصل الرفق أو عدم .

---

(١) اعترض فلان فلانا أى وقع فيه ، واعترض المثال هنا أى عارضه .

(٢) السطر كله مطموس .

(٣) أى للدلالة .

(٤) الاتخاذ كالأخذ أى التناول .

(٥) اسم فاعل من خلى ، وخلى بينه وبين الفعل أى لم يقم عوائق .

قيل له : إن الغرض بذكر المنع هو أن لا يفعل ما عنده يختار ذلك الأمر، فيصير كأنه منعه من حيث لم يفعل ما عنده يختار . ولا يمتنع إطلاق العبادة فى غير حقيقتها إذا فهم الغرض .

فإن قال : كيف يجوز أن يثبت مانعا وهو لم يفعل شيئا ، والمانع إنما يوصف بذلك لفعل يفعله يؤثر فى فعل الممنوع ؟

قيل له : قد قدمنا الغرض بهذه الكلمة ، وأن المراد أنه لم يفعل ما عنده يختار ، فصار كأنه قد منعه من ذلك وإن كان هناك فعل يحكم بقبحه ، وإن لم يكن هناك فعل حكم بوجوب خلافه الذى عنده يختار الفعل الذى أريد منه . وهذا كما تقول فى هذا الداعى غيره إلى / طعامه أنه إذا لم يفتح الباب < >[1] وإن لم يفعل فعلا . ويستدل بذلك على وجوب الفتح الذى عنده يتمكن من الإجابة[2] ، فكذلك متى لم يفعل الرفق الذى عنده يختار أكل طعامه يصير فى حكم المانع ، فيلزمه أن يفعل الرفق . وليس لأحد أن يقول إنما يجب عليه هذا الرفق لأنه متى لم يفعله لحقه مضرة بإيجاد الطعام والإنفاق [عليه][3] ، وذلك لأنه قد لا يلحقه مضرة بأن يأكل هو ذلك الطعام وما[4] يجرى مجراه ، ويخرج مع ذلك من أن يكون الرفق واجبا عليه .

فإن قيل : إن الذى مثلتم به من الدعاء إلى الطعام بعيد ، لأنه لا يجب متى اتخذ الطعام ودعاه أن يمكنه من أكله لأن له أن يحظر عليه ذلك بعد الإباحة لو[5] كان حضر وتناول . فإذا كان الحال ما ذكرتموه ، فبأن يجوز أن يمنعه أولى ، وفى ذلك إفساد المثال .

---

(١) مطموس فى الأصل .　　(٢) أى الإجابة إلى الطعام .　　(٣) ساقطة فى الأصل .

(٤) فى الأصل : ومن .　　(٥) فى الأصل : أو .

قيل له : إن الكلام مبنى على أن الداعى له إلى الطعام ثابت على ما كان عليه من إرادته حضوره الدار وتناوله الطعام وإعداده الطعام له . ومع بيانه على هذه الحال لا يحسن أن يمنعه من تناوله ، ولا أن لا يمكنه من دخول داره ؛ وفى ذلك تصحيح ما أوردناه .

فإن قال : أليس لو أغلق الباب عليه لكان فى حكم الراجع عن الإباحة ؟ أفتقولون إنه إذا لم يرفق به فهو كذلك أيضا ، وتقولون إن حكم القديم تعالى — لو لم يلطف — [هو](١) هذا الحكم ؟

قيل له : إن من دعا غيره إلى طعامه يجوز عليه البدء أو الرجوع ، فلا يمتنع أن يوصف بذلك ، والقديم تعالى لا يصح ذلك عليه . ولا تمنع هذه التفرقة من صحة ما ذكرناه من أن هذا الداعى إذا كان ثابتا على ما كان عليه من قبل ، ففتح الباب واجب ، وكذلك الرفق ؛ لأن ما عنده يختاره إذا منعه فلم يفعله به ، فكأنه قد منعه على الحقيقة < برفع التمكين (٢) > وفى الحالتين لا يحصل منه غرض الداعى ، لأن الداعى ليس غرضه أن يمكنه فقط ، وإنما غرضه أن يتناول الطعام ويفعل التمكين لأنه كالطريق إليه ، فإذا علم أنه مع سائر وجوه التمكين لا يحصل منه الغرض إلا بأن يرفق به ، فتى لم يفعل لم يحصل الغرض ، فيصير كأنه غير ممكن ؛ لأن الغرض فى الحالتين قد عدم . وكذلك حال القديم تعالى . إن غرضه بتكليف زيد الإيمان أن يصل بفعل ذلك إلى الثواب الذى قد عرضه له بالتكليف ، ولولا هذا الغرض لما حسن التكليف أصلا . فإذا كان هذا الغرض لا يحصل متى لم يفعل اللطف على الحد الذى

---

(١) ساقطة من الأصل . (٢) مطموس فى الأصل .

لا يحصل متى لم يمكن ، أو منع من نفس الفعل ، فيجب أن يكون الحال فى الجميع يتفق فى أن يكون ناقضا للغرض . فكما تجب التخلية لكى يحصل الغرض ، فكذلك القول فى اللطف .

فإن قال : يجب على هذا الوجه متى علم أن المكلف يكفر إذا كلفه أن يكون منعه الاخترام الذى تحصل معه السلامة من العقاب يقبح ، وأن يجب عليه أن يخترمه ، وأن يكون المنع من اخترامه الذى عنده تحصل السلامة كالمنع مما به تحصل السلامة ؛ فإذا قبح منه تعالى أن يمنعه من الإيمان ، بل يلزمه أن يخلى بينه وبينه ، فكذلك يجب عليه أن يخترمه من حيث تحصل عنده السلامة .

قيل له : إن السلامة التى تحصل بالاخترام غير السلامة التى تحصل بفعل ما كلف ، وذلك لأن المكلف لم يرد من المكلف بالتكليف السلامة من العقاب فقط ، وإنما أراد منه السلامة التى هى الثواب ، وإن كان لا بد فى الإثابة من زوال العقوبة . ومتى اخترمه تعالى لم تحصل هذه السلامة ألبتة ، فيبطل ما ذكره < من أن الاخترام يجب كوجوب > التمكين منزلة الفعل من حيث صار المنع منه كالمنع من نفس الإيمان ، وليس كذلك ما ذكرناه فى اللطف ؛ لأن المعنى الذى يزول ويرتفع بأن لا يفعل تعالى ما يختار عنده الإيمان ، أو بأن يفعل ما يتمكن به ، معنى واحد[1] ، وهو الثواب المقصود بالتكليف .

فإن قال : أليس إذا اخترمه قبل التكليف تفضل عليه بالنعم ، ومتى كلفه وكفر لم تحصل له هذه السلامة ، فقد صح ما ذكرناه ؟

قيل له : لو ثبت ما ذكرته عقلا لكان يبطل ما قدمناه من أن أحد الأمرين غير الآخر ؛ لأن منزلة التفضل غير منزلة الثواب ، وصفة أحدهما مخالفة لصفة

---

(١) فى الأصل : واحدا .

الآخر، وذلك يصحح ما قلناه من الفرق بين المسألتين[1] . هذا لو ثبت بالعقل أنه يتفضل لا محالة على من يخترمه قبل البلوغ ، فأما لم يثبت ذلك إلا سمعا فهو أبعد فى الإلزام ؛ لأن المسألة التى نحن فيها عقلية لا سمعية ؛ فلا يجوز أن يعترض فيها بالأمور الثابتة سمعا .

وبعد ، فقد بينا أن المنع من اللطف إنما حل محل المنع من التمكين ، لأنه يختار عنده ما لولاه لكان لا يختار مع كون المختار متمكنا . وليس كذلك حال التكليف فيمن يعلم أنه يكفر لأنه بذلك يتمكن من الصلاح على وجه لولاه لم يتمكن منه . وقد بينا فى الفرق بين هذين ما أغنى .

فإن قال : هلا جوزتم أن تكون منزلة الثواب فى الإيمان إذا فعله المكلف بلا لطف ، أعظم من منزلته إذا فعله مع اللطف ، فلا يكون المنع بأن لا يفعل اللطف بمنزلة المنع من الفعل ؛ لأن المنع من الفعل يقتطعه عن الثواب العظيم ، والمنع عن اللطف يقتطعه عن المنزلة الأخرى ؛ فأحدهما عين الآخر . فهما بمنزلة ما قدمتم ذكره من السلامتين المختلفتين ؛ وذلك يقتضى أن اللطف غير واجب .

قيل له : إن الذى ذكرته الآن لا يمنع من وجوب اللطف متى لم يكن الحال ما ذكرته بأن يكون المعلوم من حال المكلف < ... >[2] يستحق عليه من الثواب لا يتغير بأن يضامه اللطف أو ينفرد عنه ، وفى ذلك صحة ما ذكرناه من الدلالة على فساد قول من خالفنا فى اللطف ، لأنهم منعوا من كونه واجبا على القديم تعالى أصلا .

---

(١) فى الأصل : المسلمين .

(٢) مطموس فى الأصل .

فإن قال : فإن فيهم من أوجبه فى حال دون حال وقال : متى كان حال المكلف فيما يستحقه من الثواب عند وجوب اللطف أو عدمه يختلف على ما سألناكم عنه فاللطف غير واجب ؛ فما قولكم فى هذا المذهب ؟ أتقولون بأن هذه الدلالة تدل على فساده ، أو يحتاج فى إفساده إلى دليل سواها ؟

قيل له : إن أبا على رحمه الله يمنع من ذلك أشد منع ويقول : لا يجوز فى الإيمان أن يتغير حاله بوجود اللطف وعدمه لما فى ذلك من إيجاب كونه[1] مريدا له من وجه دون وجه مع كونه إيمانا فى الحالتين ، ولو جاز ذلك لجاز أن يريده من وجه ويكرهه من وجه . والحال هذه ولغير ذلك مما سنذكره ، فلا مسألة عليه لأنه يقول إن منزلة ما يستحقه على الإيمان عند وجود اللطف وعدمه لا تتغير لأنها لو تغيرت لأدت[2] إلى ما ذكرته من الفساد . وأما شيخنا أبو هاشم رحمه الله فإنه أجاز فى مسائله ذلك ، وأخرج اللطف ، إذا كان حال المكلف ما وصفنا من أن يكون واجبا ، بل أخرجه من أن يكون لطفا ؛ لأنه يقول إنه تعالى إذا كان المعلوم أنه يفعل هذا اللطف فإنما يكلف المكلف الإيمان على الوجه الآخر ، وهذا اللطف لو وقع لكان لطفا له على وجه لم يكلف ، فحصل هذا المكلف فى الوجه الذى كلف عليه بمنزلة من لا لطف له ؛ فكيف يقال إنه واجب عليه تعالى ؛ فقد بان سقوط المسألة على الوجهين . ونحن نقول فى بيان هذه المسألة فصلا من بعد .

فإن قال : أليس إذا منع المولى عبده — وقد أمره بتقديم الطعام أو الشراب إليه — ما عنده يختار ذلك ، من بذل ماله وتخريب داره ، أنه لا يجرى مجرى المنع من نفس ما أمره به ، فدل ذلك على فساد ما اعتمدتم عليه[3] ؟

---

(١) أى كون الله .   (٢) فى الأصل : لأنه لو تغير لأدى .   (٣) فى الأصل : اعتدتم .

قيل له : قد بينا فيما قبل ما يبطل هذه الزيادة ؛ لأن الكلام مبنى على أن المنع ممن يكلف و يريد من غيره الشىء لأمور تخصه — لا لنفع يعود على المريد — والمكلف يجب أن يكون حاله ما وصفنا إذا كان ما منعه يؤثر فى أن لا يختار المكلف ما أمره به ، ولا يؤثر فى حال المكلف . فأما إذا كان الغرض بالأمر النفع العائد على المولى وجب فيما يأمره به أن يعتبر بما يبذله له ، و إن كان الضرر أكثر لم يلزمه بذل ذلك ، لأن تحمل الضرر العظيم للنفع اليسير لا يحسن . ومتى كان الضرر يفوت ما أراده منه أعظم لزمه بذل ذلك كما يلزمه دفع العظيم من الضرر باليسير منه . وجملة القول فى ذلك أن الآمر متى كان غرضه بما أمر منافعه أو دفع المضار عنه ، وجب أن يعتبر فى ذلك بحال لا بحال المأمور ، و يصير ذلك الفعل وما عنده يختاره بمنزلة أن يكون هو المولى له . وليس كذلك الحال إذا أراد من غيره وكلفه ما يعود نفعه على المأمور ، ولم يحصل فيه ولا فيما يفعله من إزاحة علله مضرة تغير حاله ثانيا عن حاله أولا ؛ لأنه إذا كانت الحال هذه فهو بمنزلة أحدنا إذا أرشد ضالا عن طريق نفعه إلى طريق هلاكه ، لأنه إذا أرشده إلى طريق نفعه ونجاته على طريق الإحسان إليه ، ثم علم أنه متى رفق باليسير من القول يستقيم على طريقه نفعه ونجاته ، و إن هو لم يفعل ذلك استمر على طريق ضلاله ، ولم يعتد بالمشقة فيما يأتيه من إرشاد و رفق على وجه . فمعلوم من حاله إذا منعه الرفق أن يصير فى حكم من منعه من المسير فى طريق ينفعه ، و يصير بمنع الرفق فى عقول العقلاء بمنزلة < من يناقض >(١) الإحسان إليه فقطعه دون تمامه ؛ و يصير إلى الذم أقرب . وهذا بمنزلة ما قدمناه فى باب العدل أنه تعالى قد يفعل الحسن لكونه حسنا لا إحسانا ، و إن كان

(١) مطموس فى الأصل .

يجب أن يقسم القول فيما يفعله أحدنا ؛ فإن كان فيه منفعة لم يمتنع أن لا يفعله إلا لنفع يعادلها ، فإن لم يكن فيه مشقة لم يمتنع أن يفعله لأنه حسن وإحسان . فكذلك القول فى باب اللطف؛ لأنه إنما يصير المنع منه كالمنع مما هو لطف فيه متى لم يتخلل الأمر فيه نفع ودفع ضرر ، وخلص الفعل الواقع منه بالمكلف ، فلا تحصل له غرض إلا نفعه فقط . فإذا كانت الحال هذه ، وجب أن يكون المنع منه كالمنع من نفس ما كلف ، أو من التمكين[1] مما كلف . وهذه الجملة تسقط سائر ما يورد فى هذا الباب ، ومما يقوى هذه الطريقة أنه ثبت أنه يقبح من المكلف أن يمتنع مما عنده يختار ما كلف ، بل الواجب عليه أن يفعله لكى يفعل ما كلف . وعلى هذه الطريقة تلزم الشرعيات لأنها ألطاف فى العقليات : فيقبح من المكلف أن يمتنع من فعلها ، ويصير امتناعه منها فى حكم أن يمتنع من العقليات لما كانت لطفا فيها . فيجب أن تكون حال المكلف فى تدبير المكلف — إذا تضمن[2] بالتكليف حسن النظر له — كحاله فيما يلزمه لنفسه . فيجب أن يفعل ما عنده يختار ما كلفه، وأن يقبح منه المنع من ذلك كقبح المنع من نفس ما كلف . ويبين صحة ذلك أنه تعالى إنما يكلف العبد فعل الصلاة وغيرها من الألطاف ، إذا لم يكن فى مقدوراته ما لو فعله لسد مسدها فى اختيار المكلف عندها العقليات . لأنه متى كان الحال هذه فليس تكليفه تعالى هذه الأمور بمنزلة تكليفه ما هو < >[3] وما الغرض فيه الثواب فقط .

وقد علمنا أن ذلك لا يحسن فى الحكمة . فإذا ثبت ذلك ، فلولا أنه يجب عليه تعالى هذه الألطاف لما حسن منه أن يوجب على المكلف ما يكون لطفا

---

(١) أى المنع من التمكين .　(٢) فى الأصل : قد تضمن .

(٣) مطموس .

فى فعله تعالى . وليس لأحد أن يلزم على ذلك اللطف إذا كان من فعل غير المكلف والمكلف . وذلك أن المكلف يلزمه دفع المضار عن نفسه ؛ وكذلك المكلف يجب عليه بالتكليف دفع ما يجرى مجرى الضرر عنه إذا تعلق بالتكليف، ولا يجب على غيرهما ، فلذلك يقوم مقام اللطف من فعله . فإذا علم تعالى أنه يقع ذلك من فعله لم يكلفه من فعله ما يكون قائما مقامه لاستغنائه عنه . وإن علم أنه لا يختاره ألزمه ذلك . ولا يقال فيما يفعله ذلك الغير إنه لطف إلا على وجه من التوسع، وذلك لأن فاعل اللطف يجب أن يكون قاصدا فيما يفعله الى أمر يتصل بالمكلف مع المعرفة بأحوال ما يفعله ، وذلك لا يأتى فى غير القديم تعالى .

وليس لأحد أن يقول : إذا كان اللطف مما يعود على المكلف بصلاح ونفع ، ولا يجب عليه تعالى أن ينفعه ، فكيف يجب ذلك[1] عليه ، لأنا قد بينا أن اللطف فيه يقع ويتضمن دفع مضرة، لأنه إذا لم يقع لم يختر ما كلف، ومتى لم يختر ذلك استحق العقاب ، فصار[2] بمنزلة دفع المضار عنه فى باب الدين ، وذلك واجب على المكلف فيما يصح أن يقع بفعله .

فإن قال : فيجب على هذا أن يغفر العقاب[3] لأن فيه دفع مضرة .

قيل له : إنما يجب على المكلف فى باب الدين، وذلك واجب على المكلف فيما يصح أن يتعلق بتكليفه ؛ فأما فيما يستحقه فلا يجب ذلك عليه كما يجب عليه فى حال التكليف أن يمكنه ويخلى بينه وبين الفعل، ولا يجب ذلك فى حال العقاب . ومما اعتمد عليه فى هذا الباب أن / قيل : إن الداعى الى إرادة الشيء يدعو الى < >[4] كما يدعو الى إرادة ما لا يتم

(١) أى اللطف .
(٢) أى اللطف .
(٣) المغفرة للذنب لا للعقاب .
(٤) مطموس .

إلا به . ولذلك وجب علينا إذا أردنا الشيء من الغير، وعلمنا أنه لا يحدث إلا عن السبب أن نريد السبب . وإذا أردنا من الغير الخير، وعلمنا أنه لا يتم إلا بالإرادة فواجب أن نريد الإرادة ، وإذا أردنا من الغير فعل الصلاة . وعلمنا أنه لا يتم إلا بطهارة ، أردنا ذلك منه . وصار على هذا الوجه ما عنده يختار وما به يقع مع نفس الفعل بمنزلة بعض أجزائه[1] مع بعض وبمنزلة الإرادة مع المراد . فكما يجب إذا أردنا العقل لغرض أن نريد جملته — وما دعانا إلى فعل الشيء يدعونا إلى إرادته — فكذلك الحال فيما قدمنا . وإذا صح ذلك علمنا أنه سبحانه قد كلف المكلف الفعل لغرض — وهو تعريضه إياه للثواب — وعلم أنه لن يختار ذلك إلا عند فعل يفعله[2] . فيجب أن يكون الداعي إلى التكليف يدعو إلى هذا الفعل من حيث كان المقصد لا يحصل إلا معه .

واعلم أن الذي ذكرناه إنما يجب في الحال الواحدة[3] ؛ فأما إذا كان الحال التي أراد فيها الفعل غير الحال التي يفعل فيها اللطف فغير واجب أن يكون ما دعا إلى التكليف يدعو إلى فعل اللطف . وهو يوجب على هذا المستدل أن يوجب اللطف المصاحب للتكليف دون ما يتأخر عنه ؛ وهذا بالضد من المذهب الصحيح لأن ما يضام التكليف لا يكون واجبا كنفس التكليف ؛ لأن سبيله سبيل التمكين المضام للتكليف ؛ فكما أنه غير واجب لأنه لم يتقدم ما يوجبه . فكذلك القول في اللطف الواقع في تلك الحال ؛ ويقتضي أن اللطف الواقع من حال التكليف غير واجب ، وهذا هو الذي يصح القول بوجوبه من حيث تقدم من التكليف ما يقتضي الوجوب فيه .

---

(١) في الأصل : بأجزائه .　　(٢) أي يفعله الله .

(٣) أي في نفس الحال ، والمراد أن يكون اللطف مصاحبا للتكليف في كل حالة على حدة .

فإن قال : إن المصاحب للتكليف يقع به التكليف على وجه يحسن عليه < >[1] فى حكم القول بأنه يجب أن لا يكلف إذا علم فيما كلف ثانيا أنه لن يختار إلا بأن يفعل مع التكليف فعلا ؛ فمتى أفرد التكليف عنه صار قبيحا ؛ وإذا صار فى حكم الواجب من هذا الوجه ، استمر دليلى .

قيل له : لو سلمنا ما ذكرته لم يدخل اللطف فى الوجوب ؛ وذلك لأنه إن كان جهة لحسن التكليف — والتكليف غير واجب فى ذاته — فكيف يجب ما يكون جهة لحسنه ؟ وإنما يقال فيما هذا حاله إنه لو فعل التكليف[2] دونه لكان قبيحا . فأما أن يقال فيه إنه يحصل واجبا لكى يحسن به التكليف فبعيد ، وإذا لم يحصل ما يقارن التكليف واجبا بما ذكرته ، وكان الدليل الذى أوردته لا يقتضى إلا وجوب ذلك ، فيجب القضاء بفساده .

فإن قال : إذا صح أن ما دعا إلى التكليف يدعو إلى الفعل الذى عنده يختار المكلف ما كلف فى حال التكليف ، وكان المكلف حكيما ، لا يجوز أن تتغير حاله فى الدواعى ؛ فيجب من جهة الحكمة أن يريد اللطف المتأخر كما يجب أن يريده فى حاله .

قيل له : إن الذى أوردته فى الدليل يقتضى وجوب اللطف الذى لا بد عند التكليف من أن يريده المكلف ؛ لأنك ذكرت أنه يصير والتكليف بمنزلة الشىء الواحد الذى لا يتم الغرض إلا به ؛ لأنه لا بد من أن يريده ، وقد تركت ذلك الآن وأوجبت أن يريد المكلف الألطاف بعد ذلك وإن لم يكن مريدا للتكليف فى تلك الحال . وقد علمت أن الداعى إليه إذا كان هو الداعى إلى التكليف ،

---

(١) مطموس فى الأصل .
(٢) أى لو كلف .

ونفس التكليف لا يجب فى هذه الأحوال ، فبأن لا يجب أن يريد اللطف أولى ؛ لأنك جعلت إرادة اللطف كالتابع لإرادة ما كلف ، فكيف يصح الآن أن تجعلها أصلا يوجب وقوعها وإن لم تحصل إرادة التكليف ؟ فإذا كان إرادته التكليف أولا لا تقتضى إرادته <فيما> بعد، فبأن لا تقتضى إرادة مالا يتم معها[(١)] أولى .

فإن قال : إن إرادة المكلف فعل المكلف من شأنها أن تتقدم . ففى أول التكليف يريد جميع ما كلفه فى الأوقات ، وليس كذلك حال إرادة اللطف لأنها إرادة لفعله[(٢)] ، ومن حقها أن لا تتقدم ، لأن المتقدم منها للفعل المبتدأ يكون عزما ، ولا يصح ذلك عليه تعالى . فلذلك قلنا إن الواجب أن يريد الألطاف فى أوقاتها حالا بعد حال ، وإن كانت إرادة فعل ما كلف قد تقدم فى الأول . ولا يمنع ذلك من صحة ما ذكرته من أن الداعى إلى التكليف يجب أن يكون داعيا فى سائر أوقات التكليف إلى ما عنده يختاره .

قيل له : إن الفصل بين هاتين الإرادتين بما ذكرته وإن صح فليس يخلص لك مما قدحنا به فى دليلك ؛ لأنه يقتضى أن الداعى إلى إحداهما يدعو إلى الأخرى[(٣)] ، وذلك يوجب أن يفعل إحداهما فى الحالة التى يفعل فيها الأخرى . فأما فيما بعد فالدليل لا يتناوله .

فإن قال : ألستم نصرتم دليل أبى على رحمه الله حيث قال : لو فعل تعالى بالمكلف ما يختار الكفر والفساد عنده لدل على أنه لم يرد صلاحه ؛ بأن قلتم إن إرادة الإيمان والصلاح وإن تقدمت ، فحكمه تعالى من حيث كان[(٤)] مكلفا حكيما فى كل حال كم فى أنه كان مريدا منه الإيمان والصلاح كحكمه فى الأول ، فإذا

---

(١) فى الأصل : معه .
(٢) أى لفعل اللطف .
(٣) فى الأصل : الداعى إلى أحدهما يدعو إلى الآخر .
(٤) فى الأصل : كأنه .

كان فى الأول لو فعل المفسدة لدل على ذلك من حاله ، فكذلك فيما بعد . وهذه الطريقة توجب صحة هذه الدلالة التى أوردتها ، لأنه تعالى وإن لم يرد من المكلف فعل ما كلفه حالا بعد حال فكأنه مريد لذلك ، فإذا كان ما دعا إلى إرادته يدعو إلى فعل اللطف الذى عنده يختار ، فيجب أن يريده حالا بعد حال ، ولا يجوز أن يريده إلا ويفعله ؛ لأنه تعالى لا يجوز أن يريد شيئا من أفعاله فلا يحدث .

قيل له : إن موضع دليلك يمنع من نصرته بهذا الوجه ؛ لأنك أوجبت اللطف من حيث وجب فى الداعى إلى التكليف أن يكون داعيا إليه ؛ فإذا كان بعد التكليف لا يحصل مريدا لنفس ما كلف ، فكيف يقال يجب أن يكون مريدا للطف الذى إنما يجب أن يراد على جهة التبع لإرادة نفس الفعل ؟ .

وهذا يبين أنه لا يصح لك مثل ما أوردناه من نصرة دليل أبى على رحمه الله .

واعلم أن هذه الطريقة لو ثبتت لما دلت على وجوب اللطف ، وإنما كانت تدل على أنه تعالى يفعله(١) لا محالة فقط .

فأما أن تدل على وجوبه فبعيد : وذلك أنه لا يجب فى كل ما حصل فيه وجه يقتضى أنه تعالى سيفعله أن يحكم فيه بأنه واجب ؛ لأنه تعالى إذا وعد بفعل شىء تفضلا ، يقطع على أنه يفعله ولا يصير داخلا فى الوجوب خارجا من حيز الفضل . يبين ذلك أنه قد ثبت فيه جل وعز أنه يفعل بالكفار العقاب كما يفعل الثواب بالمؤمنين وأحدهما واجب دون الآخر وإن استويا فى أنه سبحانه لا بد من أن يفعلهما . فإذا كان المقصد إبطال قول من يقطع على أنه تعالى قادر على ألطاف يفعلها بالمكلف فيؤمن لكنه لا يفعل ذلك ، أمكن أن يستدل بهذا الدليل عليه . ومتى كان المقصد إثبات وجوبه ، فالتعلق به بعيد ؛ وقد ذكرنا جملة ما فيه .

---

(١) فى الأصل يفعلها .

واعلم أن ما يدل على وجوب اللطف يتضمن الدلالة على قبح المفسدة، فلا يحتاج فيه الى دليل مستأنف؛ كما أن ما يدل على وجوب التمكين يتضمن الدلالة على قبح منع التمكين مما كاف، وإن كان فيما يدل على أن المفسدة تقبح منه تعالى لو فعلها ما لا يدل على وجوب اللطف، إذا كان اللطف كالمنفصل منها[1]. فأما إذا تضمنت المفسدة بوجودها الفساد، وبارتفاعها وقوع الإيمان والصلاح، فالدلالة على قبحها تقوم مقام الدلالة على وجوب اللطف؛ لأن اللطف يحصل بارتفاعها فقط؛ فعلى هذه الطريقة يجب أن يرتب الكلام في هذا الباب[2].

---

(١) أي من المفسدة.

(٢) بعد كلمة «الباب» كلمات مطموسة.

فصـــل

فى ذكر الفعل إذا كان لطفا فى الإيمـان على وجه دون وجه : هل يجب أم لا ؟ وما يتصل بذلك

قد حكينا عن الشيخ أبى على رحمه الله أنه يمنع من ذلك ويقول : لا يجوز أن يكون لطفا فى الإيمـان على وجه لا يكلف عليه ، غير لطف فيـه على وجه يكلف عليه ، لأن ذلك يوجب فى الإيمـان أنه يقع على وجهين كلف على أحدهما دون الآخر . ومن حق الإيمـان متى حصـل إيمـانا أن يكون المكلف مأمورا به على كل وجه متى وقع عليـه كان إيمـانا ؛ لأنه لوجاز أن لا يؤمن بإيقاعه على وجه لو وقع عليـه كان إيمـانا ، لجاز أن ينهى المكلف عن إيقاعه على ذلك الوجه . ألا ترى أنه لمـا جاز وقوع الصلاة على وجه العبادة لله فتكون إيمـانا ، وعلى وجه آخر فلا تكلف عليه ، جاز أن ينهى عنها[1] نحو كونها عبادة للشيطان ؛ وهذا ينقض القول بأنه إيمـان لأن ذلك يكون قبيحا .

قال رحمـه الله : والمسألة مبنية على أنه تعالى يكلفه الإيمـان بلا لطف على وجه يكون أشرف وأفضل ، والثواب المستحق عليـه أعظم من الوجه الآخر الذى لو وقع منه لكان يستحق عليه دون ذلك من الثواب .

فإذا كانت المسألة هذه لم يصح أن يقال إن الوجه الذى يقع مع اللطف ولم يكلف عليه هو وجه يقبح عليه ؛ بل لا بد من أن يقال فيه إنه لو وقع الإيمـان لا يستحق عليه الثواب ؛ وإذا كان هذا حاله ، تناوله التكليف ؛ وفى ذلك إبطال القول بأنه كلف على وجه دون وجه .

---

(١) فى الأصل عنه .

قال : ولو جاز فى الإيمان أن يقع على وجهين يكون إيمانا فيهما جميعا ويستحق المكلف الثواب فيهما جميعا ، لجاز أن يقال فى الكفر أن يُكْرَه على وجه دون وجه ، وأن كان على كلا الوجهين يدخل فى باب القبيح واستحقاق العقاب العظيم .

ولو جاز أن لا يريد تعالى الإيمان من أحد الوجهين والحال ما قلنا ، لجاز أن لا يريده من كلا الوجهين ، والتكليف قائم .

على أنه إذا لم يصح فيه تعالى وقد كلف الإيمان أن يمنع المكلف من فعله على وجه دون وجه ، بل لا بد من أن يخلِّى بينه وبين فعله من كل وجه ، فكذلك لا يجوز أن يمنعه مما عنده يختار على وجه دون وجه ، لأن المنع مما عنده يختار كالمنع منه على ما تقدم ذكره .

قال رحمه الله : ولو صح أن يكون الإيمان على وجهين فى الحدوث ، ويكون له لطف فى أحدهما دون الآخر ، كان لا يحسن منه تعالى أن يكلفه على الوجه الأشرف ولا يلطف له فيه مع العلم بأنه لا يفعله ، بل كان يجب أن يكلفه على الوجه الآخر ويلطف له ليفعله ، لأنه لو كلف على الوجه الأول لكان ذلك التكليف فى حكم المفسدة فى التكليف ، وفى حكم الإقطاع عن الثواب الذى يستحق به .

وكما لا يحسن منه تعالى أن يكلف العبد صلاة زائدة إذا علم أن عندها يعصى فيما كلف أو فى بعضه ، فكذلك القول فى وجهى الإيمان لأنهما بمنزلة فعلين يكون أحدهما فى حكم المفسدة فى الآخر .

وعلى هذه الطريقة نقول فى دعاء إبليس إنه لا يجوز أن يفسد به من لولا دعاؤه لصلح ، لأنه لو كان كذلك لمنع تعالى من ذلك ، لأنه قد يضمن بالتكليف المنع

ممـا يكون مفسدة للمكلف من فعل غيره ، كما يضمن به أن لا يفعل ما هذا حاله من فعله تعالى .

فأما أبو هاشم رحمـه الله فإنه قـد أجاز ذلك على ما روى عن جعفر بن حرب[1] رحمـه الله . وقال : لا يمتنع أن يكلف تعالى الإيمـان مع عدم اللطف ، ويكون على هذا الوجه أشق والثواب عليه أعظم . فلا يلطف له لأن فقـد اللطف يصير كالجهة ممـا له من المزية ؛ ولا يكلفه على الوجه الآخر الذى لو قارنه اللطف لاختاره[2] لأنه أدون من الوجه الأول / ويجعل حال الإيمان — إذا كان بالصفة التى ذكرناها — كحاله فيها < >[3] أعظم فى الثواب من الآخر .

فإذا لم يمتنع أن يكلف تعـالى الأفضل منهما فى الثـواب ، وإن لم يكن له لطف ، مع العلم بأنه يعصى فيـه ؛ ولا يكلفه الفعل الآخر الذى هو دونه — مع العلم بأن فيـه لطفاً[4] ، وأن المكلف سيطيع فيـه عند وجوده — فكذلك القول فى الإيمـان إذا صح وقوعه على الوجهين .

ويقول : ليس يجب إذا صح فى الإيمـان أن يقع على وجه يكلف عليـه وعلى وجه لا يكلف عليه ، أن يصح أن يكره على ذلك الوجه ، كما لا يجب فى كل فعل لم يكلفه العبد أن يحسن أن ينهى عنه ؛ بل لا يمتنع أن يثبت فى الأفعال ما يختص بألا يحسن النهى عنـه لحسنه ، وإن لم يختص بمـا يوجب حسن التكليف فيـه < كالمباحات > وكذلك لا يمتنع مثله فى الوجه الذى ذكرناه فى الإيمـان .

---

(١) هو أبو الفضـل جعفر بن حرب : معـتزلى درس بالبصرة على أبى الهذيل العلاف ورد عليـه فى مسائل ، ودرس فى بغداد على أبى موسى المردار . وقد رد كذلك على النظام توفى سنة ٢٣٠ .

(٢) بعد كلمة لاختاره كتب لا محالة ثم شطبت . (٣) مطموس .

(٤) فى الأصل : لطف .

وإنما حسن منه تعالى أن يأمر بالصلاة عبادة لله وينهى عنها عبادة للشيطان ؛ لأن بكونها عبادة للشيطان قد قبحت وصارت مفسدة ، كما أن بكونها عبادة لله قد وجبت وصارت مصلحة ؛ فصح ما ذكرناه فيها .

وذلك غير واجب فى الإيمان الذى يختص لوجهين على ما بينا .

ونقول : ليس يجب إذا لم يحسن منه تعالى أن يمنع من الإيمان على وجه ، أن لا يحسن منه مع منع اللطف .

وذلك لأن منع الإيمان على أحد الوجهين كالمؤثر فى حصول التخلية بينه وبين إيقاعه على الوجه الآخر ؛ فلذلك لم يحسن منه تعالى ؛ ومنع اللطف فى أحد الوجهين لا يؤثر فى الوجه الآخر لأنه ممكن منه قادر عليه ولا لطف له فيه ؛ فيحسن منه تعالى أن لا يلطف ؛ وليس المنع من اللطف منعاً من الفعل فى الحقيقة ، وإنما يجرى مجراه فى باب القبح على ما بينا ؛ فليس يجب إذا كان المنع فى الحقيقة لا يحسن فى الوجه الذى لم يكلف عليه ، أن لا يحسن مثله فى اللطف إلا إذا منع من الفعل الذى كلف ولا لطف فيه < >(1) وإن كان يحسن أن لا يفعل به شيئاً ألبتة ، لأنه قد علم أنه لا(2) لطف له فيه ؛ وكذلك قد علم من حال هذا الإيمان أنه لا لطف فيه فى أحد الوجهين ، فكيف يقال إنه متى كلف عليه أن المنع من اللطف فيه كالمنع منه ؟

ويقول رحمه الله : لا يجوز متى كلف على هذا الوجه ، ولم يكلف على الوجه الآخر الذى كان يختاره مع اللطف ، أن يكون فى حكم المفسدة ، وذلك لأن المفسدة لا تكون فيما لم يكلف ، وإنما تدخل فيما كلف .

---

(1) مطموس .

(2) غير واضحة فى الأصل .

وإنما قلنا فى المكلف إنه متى علم من حاله لو كلف صلاة زائدة أنه كان يعصى فى بعض ما كلف ، لا يحسن منه أن يكلف ذلك البعض[١] ؛ لأن هذه الصلاة تحصل مفسدة فيما قد كلف .

فأما لو حصلت مفسدة فى أمر مفيد لم يكلفه ما كان يقبح منه تعالى أن يكلفه ، فكذلك القول فيما ذكرناه .

واعلم أنه لا بد فى هذه المسألة من ذكر أربعة مواضع : منها إثبات وجه للإيمان يكون عليه صلاحا للمكلف ، ووجه آخر لا يسد لو وقع عليه مسد الوجه الآخر . ومنها : أن يبين أن الإيمان يقع على وجهين يختلف حاله وحال المكلف فى إيقاعه عليهما حتى يكون على أحد الوجهين أشق منه على الوجه الآخر وأعظم تأثيرا فى النفع منه على الوجه الآخر .

ومنها : أن الإيمان يحصل له بفقد اللطف وجه يحصل عليه ويصير لأجله أشق ، ووجه يحصل عليه — لو قارنه اللطف — ويصير لأجله أخف مشقة .

ومنها : أن يعلم أن للمكلف طريقا إلى معرفة الوجه الذى كلف عليه ، والفصل بينه وبين الوجه الذى لم يكلف عليه .

ومتى لم تبين المسألة على ما ذكرناه أو على بعضه لم يتحقق الكلام فيها .

فإن ثبت أن الإيمان يقع على وجه يكون عليه صلاحا ، وعلى وجه آخر لا يكون عليه صلاحا ، فبيان المسألة على ذلك واضح ؛ لأنه إذا كانت الحال هذه ، فإنما يكلف على الوجه الذى يكون صلاحا عليه .

والوجه الآخر غير معتد به فى التكليف ، فلا وجه لأن يقال إن له لطفا فيه ؛ لأن ما لا مدخل له فى التكليف لا معنى لإثبات لطف فيه .

---

(١) فى الأصل بعض .

وإنما ينبغى أن ينظر إلى الوجه الذى يكون صلاحا عليه ويتناوله[١] التكليف. وإن كان فيه لطف قيل فيه إنه تعالى يجب أن يفعله ولا إشكال فيه ؛ وإن لم يكن له لطف لم يقل بوجوبه ولا شبهة فيه ؛ فصارت المسألة على هذا الوجه صحيحة فى التكليف غير صحيحة فى باب اللطف ؛ لأنه لا يصح أن يقال فيها بأن اللطف غير واجب ، وإن موقع اللطف فيها يختلف ؛ وتصير هذه المسألة داخلة فى جملة ما بينا وجوب اللطف فيه ، ويحل ذلك محل فعلين منفصلين أحدهما مصلحة وتناوله التكليف ، والآخر ليس كذلك ولم يتناوله التكليف ، فى أن المعتبر فى باب اللطف هو الأول دون الثانى ؛ ومتى كان له لطف فواجب على المكلف أن يفعله .

فأما إذا قيل : إن الإيمان يقع على وجهين يكون مصلحة على كل واحد منهما ويكون على أحد الوجهين أشرف والثواب فيه أكبر لزيادة مشقة أو منفعة . وإنما يصح بناء المسألة عليه متى صح أن يفصل المكلف بين كل واحد من الوجهين ، ويحسن من المكلف أن يكلف على أحد الوجهين دون الآخر .

فتى كان الحال هذه ، وعلم أن الوجه الذى عليه كلف لا لطف فيه ، والوجه الذى لم يكلف عليه لو كان كلف عليه كان له فيه لطف ، فغير ممتنع أن يحسن منه تعالى أن يكلفه على هذا الوجه ولا يلطف له ، لا من حيث يقال إن اللطف غير واجب ، لكن لأنه لا لطف فى المعلوم أنه يختار عند إيقاعه على الوجه الذى كلف . وقد بينا أن الوجه الذى لم يكلف عليه لا معنى للقول فى هل فيه لطف أو لا لطف فيه .

(١) فى الأصل تناوله .

فإن قال : أفتقولون فى هذا الوجه إنه يحسن منه تعالى أن يكلفه على وجه دون وجه، مع أن كل واحد منهما يسد مسد الآخر فى كونه مصلحة ؟ فإن قلتم : إن ذلك جائز من حيث حصل لأحد الوجهين مزية على الآخر، قيل لكم : إن ذلك ينقض ما قدمتموه من أنه تعالى لا يحسن منه أن يكلف فعلا دون فعل مع تساويهما فى باب الصلاح ، حتى قلتم لو علم تعالى أن للكفارات الثلاثة رابع سدّ مسدّ كل واحد منها فى المصلحة، لوجب أن يدل على ذلك ويتعبد به، وعللتم بأنه إذا لم يتعبد بما هذا حاله، فقد أباح للكفر أن يعتقد فيما عدا الثلاثة أنه ليس بمصلحة ، وذلك يوجب اعتقاد الجهل . وهذا قائم فيما ذكرتموه من أحد وجهى الإيمان ، لأنه تعالى إذا لم يكلفه عليه، فقد أباح للمكفِّر هذا الاعتقاد فيه . فإن قلتم : إن أحد الوجهين يساوى الآخر ويوفى عليه، فجائز أن يختص بالتكليف . قيل لكم : أفليس إحدى الكفارات قد توفى على غيرها فى باب المشقة والفضل وزيادة الثواب كالعتق، ولم يمنع ذلك من أن يتعبد تعالى بما عداها ؟ فهلا قلتم بوجوب ذلك فى الإيمان الواقع على الوجهين ؟ فإن قلتم : إنه فى أحد الوجهين يكون صلاحا على الحد الذى يكون النفل[(١)] صلاحا عليه، وعلى الوجه الآخر يكون صلاحا على الوجه الذى يكون الفرض صلاحا عليه، فلذلك صح ما ذكرتموه . قيل لكم : فقد كان يجب أن يتعبد تعالى به على كلا الوجهين ويوجبه على أحدهما ويندب إلى فعله على الوجه الآخر . فإن قلتم : إنما كان يجب ذلك لو صح أن يوقعه على كلا الوجهين على الجمع ، فإذا لم يكن منه ذلك إلا على البدل ، فذلك بعيد فيه . وإنما يصح فيه على طريقة التخيير فقط، ولا يصح منه تعالى أن يخير بين الفرض والنفل وإن صح أن يخير بين الفرضين والنفلين .

(١) غير واضحة فى النص : فقد تقرأ الفضل وقد تقرأ النفل ، ولكن ورود كلمة الفرض بعد ذلك يبين أنها النفل أى الطاعة غير المكلف بها .

قيل لكم : فيجب إذا لم يصح أن يكلف على هذا الوجه أن يقطع بأنه لا يكون على الوجه الآخر مصلحة ألبتة ، لأنه لا يعدو[1] حاله — لو كان مصلحة — من أن يكون مصلحة على الوجه الذى، الفرض يكون صلاحا عليه ، فكان يجب أن يخيِّر تعالى بين إيقاعه على الوجهين أو يكون مصلحة على طريقة النفل، فكان يجب أن يتعبَّد به . فإذا كان التعبد لا يصح، وجب القضاء بفساده ؛ وفى ذلك إبطال كونه مصلحة ألبتة . وهذا يوجب أن يلحق هذا القسم بالقسم الأول .

واعلم أن أحد الوجهين إذا ساوى الآخر فى حصول الوجه الذى يكلف فيه ، لم يجز منه تعالى أن يكلفه على أحدهما دون الآخر، كما لا يجوز فى المصالح المتساوية أن يكلفه بعضها دون بعض ، لأن الوجه الذى له يجب أن يكلف على أحد الوجهين قائم فى الآخر، كما تقوله فى الفعلين . ولا معتبر بأن يكون لأحدهما مزية فى باب الثواب، لأنه لم يكلف لأجل تلك المزية، وإنما كلف لكونه صلاحا . فلولا أن ذلك كذلك كان يجب فى الأمور التى خيّر المكلف فيها أن لا يكون لبعضها مزية على بعض فى باب الفضل والثواب . وقد علمنا أن الإنسان مخيَّر فى الكفارات الثلاث، ولبعضها مزية على بعض ؛ وقد خير بين الصلاة وِحْداناً وجماعة ولأحدهما مزية ، وقد خيّر بين غسل الرجلين والمسح ولأحدهما مزية . والمساوى فى ذلك كالمتقارب فى أنه لابدّ من أن يتناوله التكليف، وإن كان المكلف لابدّ — لأمر يرجع إلى الحكمة — أن يبين ما فى أحدهما من المزية ليكون المكلَّف عالما بذلك فيكون أقرب إلى أن يختاره ، كما لابدّ من أن يبين صفة الفعل ليكون أقرب إلى أن يفعله ، وإن كان لو لم يبين ذلك

---

(١) فى الأصل : يعدوا .

فى بعض < المختارات >(١) لم يمتنع . لأن هـذه المزية لا توجد للفعل من < المزية > والحكمة ما ليس للآخر فيما يجب أن يعـلم المكلّف الفعل عليه ، وإنمـا تقتضى المزية أمرا آخر لا يؤثر فقد معرفته بحصولها . فإذا صحّ ما ذكرناه ، وجب أن لا يصح فى هذا الإيمان أن يكلفه تعالى على أحد الوجهين دون الآخر . وحاله ماذكرناه فى ذلك وفى سقوط المسألة .

فإن قال : فإذا ثبت أنه لابدّ من أن يكلفه على كلا الوجهين على طريقة التخيير، وعلم تعـالى أن له لطفا فى اختيار أحدهما دون الآخر ، أيجب عليه تعالى أن يفعله ؟

قيل له : إن كان يعلم تعالى أن الذى لا لطف له سيختاره لا محـالة ، فاللطف غير واجب ؛ وإن علم تعالى أنه لا يختاره ألبتة فاللطف واجب فى الآخر . لأنه لو لم يلطف لعصى فيهما جميعا ولزالت المصلحة ، وإذا لطف حصل أحدهما وحصلت(٢) بوجوده المصلحة ؛ فاللطف واجب على هذا الوجه .

فإن قال : فـا قولكم فيه إذا كان على أحد الوجهين بمنزلة الفرض فى كونه صلاحا، وعلى الوجه الآخر كالنفل ؟

قيـل له : إن كان يصح منه أن يوقع الفعل على كلا الوجهين وجب فى الحكمة أن يتعبد تعـالى المكلّف به على الوجهين ، كما يجب أن يكلفـه الفرض والنفل على ما قدّمناه من قبل . وإن كان يتنافى وقوعه عليهما جميعا فغير جائز أن يكلفـه ؛ لأنه إن كلفـه على كل واحـد من الوجهين، وجب أن يكون مرغّبا له فيما يجرى مجـرى ترك الواجب ، وذلك يقبـح فى الحكمة ؛ وإن

---

(١) غير واضحة فى الأصل ، والمراد : الأمور التى يختار العبد واحدا منها .

(٢) فى الأصل وحصل .

كلفــه على وجه الفــرض فقط ، أدى إلى أن يمتنع له فى الوجه الآخر اعتقاد أنه لا صفة له يقتضيها[1] التكليف ، وذلك لا يحسن . وإن كلف على وجه النفل فقط ، اقتضى كونه غير مكلف لمـا هو صلاح له . فيجب لما هو هذا حاله أن لا يكلف العبد أصلا . وإن كان متى لم يكلف ذلك أدّى إلى أن يكون قـد كلف أمورا ولم يلطف له فيها ، فالواجب أن لا يكلف أصلا . وهذه الجملة تبين أن بناء المسألة على هذا الوجه لا يصح ؛ لأن الإيمان فى هذه القسمة لا يخلو من وجهين : إما أن يجب عليه تعالى أن يكلف على الوجهين ، أو يقبح منه أن يكلف على كلا الوجهين . فكيف يصح أن يقال كلفه على وجه دون وجه ، ولأنه لو كلف على أحد الوجهين وله لطف ، كان لابدّ من القول بوجوبه ؟ فأما إذا قيل بأن الإيمان يقع على وجه واحد ، وإنمـا يختلف بوجود اللطف وعدمه ، فيكون مع عدم اللطف أشق ، والثواب فيه أكثر ، وإن كان لا يختاره ، ومع وجود اللطف أقل مشقة وثوابا — وإن كان المعلوم أنه لو كلف عليه كان يختاره — فبعيد . وذلك أنه لم يتخصص بوجهين يمكن الإشارة إليهما وتمييزهما بالدليل . وإذا لم يكن ذلك ، فكيف يقال إنه تعـالى كلف على وجه دون وجه ويفسدُ بوجه آخر ؟ وذلك لأن المكلف لا طريق له إلى أن يعـلم أنه تعالى يختار اللطف أو لا يختاره ، فـلو كان كلّف على أحد الوجهين ، لكان قد كلّف على وجه لا طريق له إلى أن يـميزه من الوجه الآخر ، وذلك يوجب قبح التكليف .

فإن قال : إنمـا يجب قبح التكليف متى كان لأحد الوجهين على الآخر مزية . فأما إذا لم تكن هناك مزية ، لم يمتنع منه تعالى أن لا يلطف له إذا أراد منه على هذا الوجه .

---

(١) فى الأصل : يقتضيه .

قيل له : ليس يخلو من أن تثبت للإيمان وجهين فى الحقيقة يقع عليهما ، وتقول فى وجود اللطف وعدمه إنه يؤثر فى وقوعه على وجهين معلومين متميزين ، أو تقول إنى لا أرجع فى الوجهين إلا إلى مقارنة اللطف وعدمه فقط ، وإلا فالفعل لا يتغير حاله فيا يرجع إليه وفيما يرجع إلى المكلَّف .

فإن قال بهذا الثانى . قيل له : فإذا كان حال الإيمان ما ذكرته ، فكيف يجوز أن يقال كُلِّف على وجه دون وجه وليس هناك وجهان معلومان يتميزان للمكلف .

وبعد فإنه يقال ذلك لو وقع هذا الإيمان مع مقارنة اللطف[1] ، أكان يساوى حاله حاله إذا وقع على الوجه الآخر مع فقد اللطف فيا هو الغرض بالتكليف .

فإن قال : يساويه فى ذلك . قلنا له : فيجب أن يقبح منه أن لا يلطف له ، لأنه متى لطف وقع الصلاح ، ومتى لم يلطف لم يقع .

فإن قال : إنه لا يساويه ألبتة . قيل له : فيجب أن يكون ماله لا يساويه أمرا يرجع إلى حال الفعل دون وجود اللطف . وإذا كان كذلك فيجب أن لا يكلف أصلا ، وأن يلحق ذلك بما قدّمناه من الإيمان الذى على وجه يكون مصلحة وإيمانا ، وعلى وجه آخر لا يكون مصلحة ولا إيمانا . وفى ذلك إبطال القول بأنه إيمان على الوجهين ، وبأنه كلَّف تعالى على أحد الوجهين دون الآخر .

واعلم أنه لا فرق بين أن يكون الكلام فى الإيمان المعلوم سمعا أو عقلا . وذلك لأنه تعالى لا يجوز أن يكلف ردّ الوديعة ومعلوم من حاله[2] أنه يقع على وجهين يحصل بهما الغرض على أحد الوجهين دون الآخر . فالطريقة فيه كالطريقة فيا قدمناه ، وليس لأحد أن يفصل بين الأمرين ويجعل ذلك قدحا فيا أوردناه .

---

(١) المراد : اقتران اللطف بالفعل . (٢) أى حال الرد .

فإن قال : فما الذى تقولونه فى دعاء إبليس على هذا القول ؟

قيل له : إنا نقول فى ذلك بمعزل من الكلام فى هذه المسألة ؛ وإنما ينبغى أن ننظر فيه ، فإن كان مفسدة فقط ، فواجب أن يمنعه تعالى منه ، ويجب أن يحكم — لأجل ذلك فى كل من دعاه وفسد بدعائه — أنه كان يفسد لو لم يدعه . وإن ثبت أن له مدخلا فى التمكين لم <يصح> ويمتنع أن يجوز وقوع ذلك منه ، وإن كان يفسد عنده فى لولا دعاؤه كان لا يفسد ، لأنه على هذا الوجه يجرى مجرى التمكين الذى يحسن منه تعالى أن يفعله بمن يعلم أنه يعصى ولا يطيع . وقد مثّله أبو هاشم ، رحمه الله ، بزيادة الشهوة ، وقال : إذا جاز أن يفعلها تعالى فى القبيح ويكون الامتناع منه أشق ؛ وإن كان المعلوم أن المكلف عند ذلك يُقدِم على القبيح ، ولو كانت <مما> يزيد حقيقة كان لا يقدم عليه ؛ فكذلك لا يمتنع منه فى دعاء إبليس ، لأن عند دعائه تصير دواعى المكلف أقوى إلى القبيح فيكون امتناعه عليه أشق[1] .

فإن قال : إن المكلف كما يتغير حاله بزيادة الشهوة وبدعاء إبليس ، فكذلك لا يمتنع أن تتغير حاله بعدم اللطف ، لأنه عند ذلك يكون الفعل أشق ، كما أن عند الأمرين اللذين قدمناهما يكون الامتناع من القبيح أشق . فإن جاز فيهما ما ذكرتم ، فهلا جاز مثله فى اللطف الذى قدمنا ذكره ؟

قيل له : إن المكلف عند زيادة الشهوة لا يصح[2] منه الامتناع عن القبيح إلا على الوجه الشاق ، فلا يجوز أن يكلف الامتناع منه على وجه سواه . وليس كذلك حال المكلف عند عدم اللطف ، لأن الفعل يصح منه على الوجه الذى يقع عند وجود اللطف وعدمه . فيجب أن يكون الحال فيه على ما وصفناه من قبل .

(١) الأصل : أشق عليه .

(٢) لعلها لا يقع ، ولا مانع من قراءتها يصح : أى يصح الامتناع بأن يكون امتناعا صادقا .

فإن قال : فيجب أن تقولوا فى دعاء إبليس مثل ما ذكرتم فى اللطف ، لأن حال المكلف لا يتغير فى صحة الفعل منه على وجه واحد بوجود الدعاء أو بعدمه .

قيل له : كذلك يجب على ما رتبنا القول فيه ، وذلك لأن زيادة الشهوة قد غيرت حال المكلّف فى باب الامتناع مما يشتهيه فصيرته أشق عليه منه لو لم يحصل فيها زيادة ، وصار لزيادتها تأثير فى أنه يصح منه أن يمتنع من القبيح إلا على الوجه الأشق . فلا يجوز ، والحال هذه ، أن يكلف الامتناع من القبيح على غير هذا الوجه . وليس كذلك إذا دعاه إبليس ، لأن قدرته وسائر أحواله لم تتغير بدعائه . فلو كان المعلوم عند ذلك أن يفعل القبيح ولولاه[1] كان لا يمتنع[2] ، لوجب أن يمنع تعالى من ذلك على حسب ما ذكرناه فى اللطف .

فإن قال : إن الامتناع من القبيح مع قوة الدواعى إلى فعله فى أنه أشق بمنزلة الامتناع منه مع زيادة الشهوة ، فإذا حَسُنَ عندكم منه تعالى أن يزيد فى شهوته مع علمكم بأنه يقدم على القبيح ، ولولاها كان لا يقدم عليه ، فهلا جاز أن يمكّن إبليس من الدعاء[3] ، أو لا يفعل اللطف ، فيقع عند ذلك من المكلف القبيح على وجه يشق ؟

قيل له : إن دعاء إبليس قد يحصل وحال المكلف لا تتغير بأن لا يكون داعيا له إلى القبيح إما لقوة بصيرة أو لدواع تقابل[4] ، وليس كذلك زيادة الشهوة لأنها تغير حاله لا محالة .

فإن قال : ألستم تجعلون الحاجة بمنزلة الحاجة المقطوع بها فى أن عنده يكلّف العبد ، وكذلك عند الاعتقاد أن له فى الضرر منفعة ، يكلف الامتناع منه ، و إن

(١) أى لولا دعاء إبليس . (٢) أى كان لا يمتنع عن القبيح .
(٣) فى الأصل مع . (٤) إما لقوة بصيرة أى عند الشخص الذى يدعوه إبليس إلى المعصية ، أو لدواع تقابل : أى دوافع تعارض ما يدعو إليه إبليس .

كان لولا هذا الاعتقاد لحصل الإلجاء المانع من التكليف . فهلا قلتم على هذا الأصل إن دعاء إبليس بمنزلة زيادة الشهوة ؟

قيل له : إنا لا ننكر أن للاعتقادات تأثيرا فى هذا الباب ، وإنما أنكرنا أن تغير حال الفعل فى وجه المشقة كما تغيره زيادة الشهوة . ألا ترى أن زيادتها لما أثرت[1] فى الامتناع من القبيح المشتهى فصيرته أشق ، لم تتغير حاله بالاعتقاد؟ وقد علمنا أن دعاء إبليس يتغير حكمه ، فمرة يعتقد المكلَّف أن امتناعه مما دعاه إليه أشق ، ومرة لا يعتقد ذلك . والواجب عليه أن لا يعتقد هذا المعنى فيه ، وأن يستمر على مقتضى عقله فيما يجب أن يمتنع منه . وإذا صح ذلك ، لم يخرج المكلَّف مع الدعاء من أن يتمكن من الامتناع من القبيح على حد ما كان يتمكن لولا الدعاء بأن لا تتغير معرفته ولا يعتقد ما يجرى مجرى الجهل . وليس كذلك حال المكلَّف عند زيادة الشهوة ، لأنه لا يوصف بالقدرة على أن يغير حاله فى صعوبة الامتناع من القبيح / عليه . وهذا فرق بيِّن .

فإن قال : خبرونى عن < >[2] المكلف الذى يدعوه إبليس إلى القبيح فيقدُم عليه ، أتقولون : إنه تعالى لو كلفه الامتناع من هذا القبيح مع منع إبليس ، كانت المفسدة تزول لا محالة والمصلحة تحصل؟ أو تقولون : إن ذلك كان لا يحصل إلا عند امتناعه من القبيح مع وقوع الدعاء ؟

فإن قلتم : كان لا يحصل هذا الغرض ، فتمكينه تعالى إبليس من الدعاء يجرى مجرى المنع من المصلحة ، فيجب أن لا يحسن ، كما لا يحسن منه تعالى فى فعل الإيمان أن[3] لا يفعل اللطف الذى عنده يختار المكلف على وجه المصلحة .

---

(١) فى الأصل : أثر .   (٢) كلمة غير واضحة .   (٣) ساقطة فى الأصل .

قيل له : إنا لا نفرق بين الأمرين لما ذكرته من العلة ، ولأنا قد بينا أن الفعل أو الترك ممكن مع الدعاء وفقد اللطف ومع خلافهما . ولو وقع ذلك الفعل أو الترك لكان الغرض يحصل . فلا وجه لأن يقال : إنه تعالى يكلف مع الدعاء وفقد اللطف على خلاف الوجه الذي له عند ارتفاعهما .

فإن قال : خبرونى عن المكلف ، أليس لو لم يزد تعالى فى شهوته لكان الامتناع من القبيح يقع منه، ويكون الغرض الذى يراد الامتناع حاصلا لحصوله لو وقع مع زيادة الشهوة . فيجب أن يقبح منه تعالى هذه الزيادة لما فيها من منع المكلف من الغرض .

قيل له : إن الامتناع من الفعل مع قوة الشهوة يكون أشق ، وزيادة المشقة لها مدخل فى تغير حال الفعل فى كونه صلاحا وفسادا . فلا يمتنع على هـذا الوجه أن يعلم تعالى أن امتناعه(١) على هـذا الحد يدعوه إلى الامتناع من القبائح العقلية أو بعضها ، فيكون المعلوم أن امتناعه على خلاف هـذا الوجه لا يدعو إلى ذلك . وإذا لم يمتنع ما ذكرناه ثم زاد تعالى فى شهوته ، علمنا إنه إنما زاد لهذا المعنى الذى ذكرناه ، ويصير ذلك بمنزلة الفعل المحتاج فى وقوعه إلى زيادة قدرة(٢) ، وأنه لا يمتنع أن يكون له من التأثير فى الصلاح ما لا يكون للفعل الواقع بالقدر(٣) القليلة . وإذا أراد تعالى إزاحة علته فى مصالحه ، فلا بدّ من أن يمكنه من ذلك الفعل بزيادة القُدَر . فكذلك لابد فيما ذكرناه من أن يمكنه من فعل الصلاح بزيادة الشهوة ، لأن للشهوة مدخلا فى شرط التكليف ، كما أن للقدرة مدخلا فيه ، فإحداهما كالأخرى(٤) فى الوجه الذى قدمناه . وقد بينا أن امتناع المكلف من الإيمان

---

(١) أى امتناع المكلف .
(٢) غير واضحة فى الأصل .
(٣) جمع قدرة .
(٤) فى الأصل : فاحدهما كالآخر .

مع فقد اللطف لا تحصل له مزية على امتناعه مع اللطف ، ولا لوجوده على الوجهين مزية . فلو كلفه تعالى الإيمان مع عدم اللطف — وفى المعلوم أنه لا يفعله — لكان كأنه منعه من إيقاعه على الوجه الذى لو وقع عليه لكان مصلحة بأن لم يفعل اللطف . فلذلك أوجبنا أن يفعله سبحانه ، وقلنا : إن دعاء إبليس لو حصل عنده القبيح على وجه لولاه لما حصل ، كان يجب أن يمنعه منه . لأنه لا بد فى الحكمة من أن يمنع تعالى من المفسدة إذا كانت من فعل غير المكلّف ، كما يجب أن لا يفعلها لو كانت من فعله . وقد بينا من قبل أن المفسدة إذا كانت من فعل نفس المكلف ، فلا يجب أن يمنعه تعالى من فعلها ، لأنه إذا مكّنه من أن يمتنع منها وعرّفه بعقله وجوب التحرز من المضار عليه ، صار كأنه مانع منها بالمنع الذى يجوز مع التكليف .

فإن قال : إنكم فيما قبل ذكرتم أنه لا يجوز منه تعالى أن يكلف الفعل على وجه دون وجه مع مساواة حاله فى الوجهين فى باب أنه مصلحة . فخبرونا ، أتقولون لمثل هذه العلة — فى الفعلين الغيرين[1] — بمثل هذا القول ؟

قيل له : إذا كان تعالى يعلم أن كل واحد منهما لو وقع لكان مصلحة ، فالحال فيهما كالحال فى وجهى الفعل الواحد . ومتى كلّف أحدهما فقد دللنا بذلك على أنه المختص بكونه صلاحا .

فإن قيل : فيجب على هذا الوجه أن لا يصح ما ذكره شيوخكم رحمهم الله من أنه تعالى لو علم فى المكلف أنه لو زاد فى تكليفه أنه يقبح منه ذلك ، لأن ما قدرتموه[2] إنما يجوز أن يكلف إذا كان صلاحا ؛ ومتى جاز ذلك ، وجب على

---

(١) أى المتغايرين المختلفين . (٢) وهو الفعل الزائد .

ما قدمتموه ؛ وإذا وجب ، لم يصح أن يقدر فيه ، لأن ثبوت التكليف فيه يمنع عن التقدير .

قيل له : إنما تصح هذه المسألة متى قدر فى الفعل الزائد أنه يكلف ولا يكون صلاحا ، بل يكون مفسدة ، فيكون الجواب أن ذلك لا يحسن . فأما لو كان ذلك الفعل مصلحة ، لكان يجب دخوله تحت التكليف على ما بينا القول فيه . فلو كان مع ذلك مفسدة ، لكان لا يجوز أن يكلف أصلا .

فإن قال : فكأنكم فى التحقيق تقولون إن كل فعل يحسن منه تعالى أن يكلف العبد يجب من غير صحة زيادة ونقصان فيه . وهذا إن قلتموه أوجب أن لا يوصف تعالى بالقدرة على أن يزيد فى تكليف أحد أو ينقص منه على الوجه الذى تقتضيه الحكمة .

قيل له : إنه لا يمتنع منه تعالى أن يزيد وينقص فى التكليف بأن يكلف العبد مدة قصيرة ويصح أن يكلفه أطول منها وأقصر . فعلى هذا الوجه يصح ما سألت عنه . فأما أن يزيد فى تكليفه والمدة واحدة أو ينقص منه ، فبعيد على ما قدمناه . وذلك لأن التكليف ينقسم إلى عقلى وشرعى ؛ وقد علمنا أن التكليف العقلى لا يختلف فى العقلاء حاله ، فلا يجوز منه تعالى أن يكلف عاقلا وينقص تكليفه عن تكليف غيره من العقلاء إلا فى الأفعال التى تتعلق بكليهما بسبب ، وبشرط جواز تكليف أحدهما من رد الوديعة والإنصاف والتوبة ما لا يكلف الآخر من حيث لم يختص بالأسباب التى يجب ذلك عليه لها ، وذلك لا يمنع من أن يكون التكليف فى الجملة متساويا . وأما التكليف الشرعى ، فمتى علم تعالى أنه صلاح فى التكليف العقلى أو بعضه ، فلابد من أن يكلف جميعه ، حتى لا يدخل فيه ما لا يكون صلاحا ، ولا يخرج عنه ما هو صلاح . وهذا يقتضى صحة ما ذكرناه .

فإن قال : أليس بعض الشرعيات قد يكون لطفا فى بعض ، فجوِّزوا فى هذا الوجه الزيادة والنقصان .

قيل له : إنه تعالى إذا كلف ما هو صلاح فى العقل من الشرعيات ، فلا بدّ من أن يكلف منها ما هو صلاح فى هذا الشرعى ، وذلك يسقط ما سألت عنه .

فإن قال : فيجب أن تجوِّزوا فى تكليف النوافل أن يزاد فيه وينقص عنه .

قيل له : إن ذلك لا يجوز إذا كان المعلوم فيها أنها مشبهة للسمعيات أو العقليات . فكما لا يحسن منه تعالى أن لا يكلفها أصلا ، فكذلك القول فى الزيادة والنقص فيها .

فإن قيل : أفليس قد كلف على[1] بعض عباده أكثر مما كلفه على غيره[2] من الشرعيات الواجبات والندب جميعا ، فكيف يصح ما ذكرتم ؟

قيل له : إنا منعنا من الزيادة والنقصان فى هذا الباب إذا كان المكلف واحدا ومدة تكليفه واحدة : فأما إذا تغاير المكلفون فغير ممتنع أن تختلف ألطافهم ومصالحهم فيما يكون من فعلهم كما تختلف فيما يكون من فعله تعالى .

فإن قال : فيجب أن لا يجوز فى المكلف الواحد أن ينسخ عنه بعض ما كُلِّف .

قيل له : إن جواز نسخ ما كلف عنه لا يوجب زيادة ونقصانا فيما كلف ، وإنما يوجب ذلك أنه قد عرف من تكليفه ثانيا ما لم يكن يعرفه أولا وإنما منعنا ما ذكرناه فى نفس التكليف لا فى تعريفه ونصّ الدلالة عليه .

---

(١) لا داعى لذكر « على » .

(٢) أى غير ذلك البعض : والأفضل غيرهم .

فإن قال : فيجب على هـذه الطريقة أن لا يجوز بفعله تعـالى بالمكلف من المصالح الزيادة والنقصان(١) . قيل : إن مصالحه من قبله تعالى تنقسم : فإما أن يكون مما لا يدخل البدل فى طريقته مثل أن يكون فى المعلوم أن المرض خاصة يُصلحه ، فلا يجوز فيما يفعله خلاف ذلك . وإن كان(٢) ما يقوم غيره مقامه حل محل الواجب المخيَّر فيـه . وفى كل واحد من الوجهين لا تقع زيادة ولا نقصان على الوجه الذى يتعلق بالتكليف ، وإن كان لا يمتنع فيه الزيادة والنقصان على وجه يكون تفضلا فيما يصح ذلك فيه .

وليس لأحد أن يقول هذا القولُ يوجب عليكم التعجيز فيما منعتموه من وصفه تعالى بالقدرة على أن يزيد المكلف فى اللطف أو يقـدِرُه على الزيادة فى اللطف . وذلك لأن كون اللطف لطفا لا يتنـاول جنس المقدور ولا الوجوه الراجعة إلى كونه مقـدورا ، أو إلى حال القادر ، وإنمـا يتناول حال المكلف فيما يختاره أو لا يختاره . فالتعجيز فى هـذا الباب زائل . ولو أوجب ما قلنـاه إضافة التعجيز إليه تعالى ، لوجب إضافة ذلك إليه متى قُبِلَ أنه تعالى لا يوصف بالقدرة على فعل ما لا غاية له من اللطف(٣) ، كما يعلق به مخالفونا فى اللطف ، وسنبين بطلان قولهم فى ذلك .

---

(١) الأفضل أن يقال : لا يجوز الزيادة والنقصان فيما يكلفه تعالى من المصالح .

(٢) وهو القسم الثانى : وهو ما يقوم غيره مقامه .

(٣) يريد اللطف الذى لا غاية له .

أبـو سلـوم المعتــزلي

فصــل

فى ذكر الدلالة من جهة السمع على ما نقوله فى اللطف

يدل على ذلك قوله تعالى : ﴿ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا ﴾[1] . فدل بذلك على أنا إنما لم نتبعه لأجل فضله ورحمته ولولاه كنا نتبعه . وما هذا حاله من الفضل والرحمة فهو دون اللطف الذى < يعادله > . وليس لأحد أن يقول : إرادته تعالى التمكين دون[2] اللطف ، وذلك أن التمكين معه يصح اتباع الشيطان وترك اتباعه ، ولولاه لما صحا جميعا ، وظاهر الكتاب يقتضى أن لهذا الفضل والرحمة تخصيصاً[3] فى مفارقة اتباع الشيطان ، ولا يليق ذلك إلا باللطف ؛ ولأنه تعالى استثنى من ذلك فقال ﴿ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ وفى التمكين لا يصح الاستثناء ، لأنه تعالى لو لم يمكن لما صح من أحد اتباع الشيطان ألبتة .

فإن قال : إن الاستثناء لم يدخل فى هذا الباب ، وإنما عاد إلى قوله : ﴿ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ ﴾[4] ، أو إلى قوله : ﴿ وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ ﴾[5] ، فلا يدل على ما قلتم .

قيل له : إن من حق الاستثناء إذا لم يصح رجوعه إلى كل الكلام أن يكون رجوعه إلى ما يليه أولى . وإذا أمكن أيضا فيه ذلك فكيف . فلا يصح إذن أن يقال إنه راجع إلى الموضعين اللذين ذكرهما دون ما قلناه .

فإن قال : فما المراد بهذا الاستثناء ؟

---

(١) قرآن : سورة النساء : ٨٢ .

(٢) دون هنا معناها غير لا بمعنى أخس أو أنقص .

(٣) فى الأصل : تخصيصا .

(٤) جزء من الآية السالفة الذكر .

(٥) صدر الآية نفسها .

قيل له : أراد تعالى أن يبين أن فى المكلفين من لا يتبع الشيطان سواء وجد ما يكون لطفا لغيرهم أو لم يوجد ، بأن يكون المعلوم من حاله أن يعدل عن ذلك على كل حال ؛ وقد بينا ذلك من قبل ؛ وأن اللطف هو ما يختار عنده الفعل الواجب أو الامتناع من القبيح ؛ وأن حال المكلفين قد تختلف فى ذلك : ففيهم من يختار ذلك من دون لطف ، وفيهم من يعصى على كل حال ، وفيهم مَن اللطف يدعوه إلى اختياره على وجه لولاه كان يعصى .

فإن قيل : أفما تدل هذه الآية على أن دعاء الشيطان قد يكون مفسدة ، وأن اللطف يصرف المكلف عن اتباعه ؟

قيل له : إن ظاهرها لا يدل على أن هذا المكلف لولا الفضل والرحمة كان يتّبع إذا دعاه بفعل المعصية ، ولو لم يدعه كان لا يتبع [(١)] ، بل يجوز أن يكون المعلوم من حاله أنه كان يفعل المعصية على كل حال [(٢)] ، وأن عند هذا الفضل يعدل عنها [(٣)] ، و يكون بذلك آكد فى كون هذا الفضل والرحمة لطفا .

فإن قال : أفتدل هذه الآية على وجوب اللطف ؟

قيل له : لا تدل على ذلك ، و إنما تدل على أنه قد فعله — ولا يجب فيما دل على أنه فعله أن يكون دالا على وجوبه — مع علمنا أنه قد يفعل ما ليس بواجب كما يفعل الواجب .

فإن قال : أفتدل على أنه سبحانه يفعل كل لطف ؟

قيل له : من حيث الظاهر إنما تدل على أنه قد فعل من ذلك ما لولاه لاتّبع المكلفُ الشيطان . لكنا علمنا أن الإقدام على كل معصية يتضمن اتباع الشيطان ،

---

(١) أى كان لا يتبع الشيطان . (٢) أى سواء دعاء الشيطان إلى المعصية أو لم يدعه .
(٣) فى الأصل عنه ، ولكن المراد المعصية فيجب التأنيث .

فصار كأنه يتناول جميع ذلك . فإذا آمتن تعالى على المكلف بأنه يصرفه بما يفعل من الفضل والرحمة عن اتباع الشيطان الذى يوجب الهلاك والعطب، فصار من جهة المعنى يدل على أن كل فعل من قبله يتضمن هذا المعنى فإنه يفعله . فمن هذا الوجه يمكن أن يبطل قول أصحاب اللطف لأنهم يزعمون أن فى مقدوره تعالى من اللطف ما لو فعله بالكفار لآمنوا وتركوا أتباع الشيطان . ويدل على ذلك قوله تعالى : ﴿ وَلَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَا لِمَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لِبُيُوتِهِمْ(١) سُقُفًا مِنْ فِضَّةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ ، وَلِبُيُوتِهِمْ أَبْوَابًا وَسُرُرًا عَلَيْهَا يَتَّكِئُونَ وَزُخْرُفًا ، وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ . فدل بذلك على أنه لم يفعل ما ذكره لكى لا يكون الناس أمة واحدة فى الكفر، وهذا هو المفسدة التى نحكم بأنه تعالى لا يفعلها ويفعل خلافها الذى هو اللطف . وقد علمنا أنه لم يرد أن يكونوا أمة واحدة فى الإيمان ، لأن ذلك لا يليق(٢) بما ذكره من الإنعام العظيم على الكفار، وإنما يليق ذلك بأن يكونوا أمة واحدة فى الكفر إذا شاهد(٣) الكفار هذه الأحوال العظيمة ، فبين أنه صرفهم عن هذه الأحوال لكى لا يفسد الناس فيصيروا بأجمعهم كفارا . وبين فى آخر الآية ما نبه به على أن النعمة بمجانبتهم هذه الأحوال العظيمة أعظم من النعمة بها لو فعلها بهم، لأن فعلها يوجب التمتع بها فى أيام الدنيا مع العقوبة فى الآخرة ، وإزالتها توجب صلاح الآخرة بقوله : ﴿ وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا ، وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ ﴾ .

فإن قال : أفتدل هذه الآية على وجوب اللطف وقبح المفسدة ، أو تدل على أنه سبحانه يختار ذلك ؟

---

(١) هكذا : والآية القرآنية « ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن الخ » : سورة الزخرف ٣٣ (٢) فى الأصل يليق بما : ومعنى يليق هنا يتفق مع ما ذكره الخ .

(٣) فى الأصل : شاهدوا .

قيل له : إن ظاهرها يدل على أنه لا يفعل ما لو فعله لكفروا وفسدوا ، فأما أن تدل على وجوب ذلك بظاهره فبعيد . ويدل فى سائر الألطاف أنه تعالى يختاره[1] بدلا من المفسدة ؛ لأنه بين تعالى نما ذكر أنه لا يفعله لعلة فى ما لا يفعله ، وهو لكى لا يصير المكلف كافرا ، فيجمع الجميع على الكفر ، وهذه العلة توجب أن لا يفعل غير ذلك إذا كان متى فعله يقتضى ما ذكره . ويدل على ذلك قوله تعالى : ﴿ وَلَوْ بَسَطَ ٱللَّهُ ٱلرِّزْقَ لِعِبَادِهِۦ لَبَغَوْا فِى ٱلْأَرْضِ ، وَلَـٰكِن يُنَزِّلُ بِقَدَرٍ مَّا يَشَآءُ ، إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرٌۢ بَصِيرٌ[2] ﴾ . فدل بذلك على أنه إنما ينزل الرزق بقدر من حيث يعدلون عن البغى عنده ؛ وإلا فقد كان يبسط الرزق بجوده وأفضاله . ودل بقوله : ﴿ إِنَّهُۥ بِعِبَادِهِۦ خَبِيرٌۢ بَصِيرٌ ﴾ على أنه يفعل من الأرزاق بقدر ما يصلحون عليه وعنده فى معلومه ؛ وإلا لم يكن لذلك معنى . فكأنه تعالى كما بيّن أنه يفعل الرزق بقدر ما ، ولا يبسطه بسطا ، يفسدون عنده ؛ فإنه نبه على العلة فيه ، وهو أنه يفعل ذلك لعلمه بأحوالهم ، وأنهم لا يصلحون إلا على هذه الطريقة . وهذا يدل على أن غير الرزق كالرزق فى هذا الباب فى أنه يفعل تعالى منه ما يصلحون عنده دون ما يفسدون . وكل ذلك يدل على أن تدبيره فى المكلف يجب أن يكون على هذا الحد ، ويبطل قول أصحاب اللطف فى أنه تعالى قد لا يفعل ما لو فعله لآمن كثير من الكفار . ويدل على ذلك قوله تعالى : ﴿ سَأَصْرِفُ عَنْ ءَايَـٰتِىَ ٱلَّذِينَ يَتَكَبَّرُونَ فِى ٱلْأَرْضِ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ، وَإِن يَرَوْا كُلَّ ءَايَةٍ لَّا يُؤْمِنُوا بِهَا ، وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ ٱلرُّشْدِ لَا يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ، وَإِن يَرَوْا سَبِيلَ ٱلْغَىِّ يَتَّخِذُوهُ سَبِيلًا ، ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَذَّبُوا بِـَٔايَـٰتِنَا وَكَانُوا عَنْهَا غَـٰفِلِينَ[3] ﴾ فدل بذلك على أن

(١) أى اللطف . (٢) قرآن : سورة الشورى : ٢٧ .

(٣) القرآن : سورة الأعراف : ١٤٦ .

صرفهم عن الآيات من حيث علم أن ظهورها لهم لا ينفعهم من حيث لا يؤمنون عندها ولا عند شيء من الآيات ، ولا يعدلون عن طريقة البغى إلى طريقة الرشد ، فدل ذلك على أنهم لو آمنوا عند بعضها لكان يظهرها ولا يصرفهم عنها . وكما دل على أنه كان يظهرها لهم لو آمنوا ، وكذلك يدل على أنه يظهر ذلك لكل من يؤمن عنده ، ويعدل عن طريقة الغىّ إلى طريقة الرشد ؛ لأنه تعالى لما بين أنه يصرفهم عنها ، بيّن ما لأجله فعل ذلك — وهو ثباتهم على الكفر — وأنهم لا يختارون الإيمان عندها (١) . وهذا التعليل يقتضى فيهم وفى غيرهم ما ذكرناه .

وقد علمنا أنه تعالى لم يرد بذلك الأدلة التى بها تقدم الحجة عليهم عقلا أو سمعا ، وذلك لأنها مما لا يجوز مع التكليف أن يصرفها عن أحد كان المعلوم أنه يؤمن أو يكفر . فالمراد بذلك ما يكون لطفا من الأدلة المؤكدة التى يفعلها تعالى لمن اهتدى على ما ذكرنا فى قوله : « وَالَّذِينَ اهْتَدَوْا زَادَهُمْ هُدًى » ، أو أراد بذلك المعجزات الزائدة التى يظهرها من حيث يؤمن عندها قوم على وجه لولاه لما آمنوا ، وإن كانت الحجة بالنبوة قد قامت لهم ودلتهم على ما يقع به الكفاية . وهذه الآية أيضا إنما تدل على أنه تعالى على هذا الحد يدبر من كلفه من عباده ، ولا تدل بظاهرها (٢) على وجوب اللطف على نحو ما قدمناه من قبل .

ويدل على ذلك قوله تعالى : « وَلَوْ أَنَّنَا نَزَّلْنَا إِلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةَ وَكَلَّمَهُمُ الْمَوْتَى وَحَشَرْنَا عَلَيْهِمْ كُلَّ شَيْءٍ قُبُلًا مَا كَانُوا لِيُؤْمِنُوا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ » (٣) ، فدل بذلك على أنه إنما لم يفعل ما ذكره من حيث لو فعله كانوا لا يؤمنون عنده . فدل ذلك على أنهم لو آمنوا عنده وعند غيره لفعله لا محالة ؛ لأنه تعالى لو كان لا يفعل (٤)

(١) أى عند الآيات .

(٢) فى الأصل : بظاهره .

(٣) القرآن : سورة الأنعام : ١١١ .

(٤) فى الأصل : لو كان كالا يفعل .

ما لا يؤمنون عنده أيضا ، كما قال المخالف ، لم يكن لتخصيصه ذلك بأنه إنما لم يفعله لهذا المعنى وجه . وقوله تعالى : « إِلَّا أَنْ يَشَاءَ ٱللَّهُ » لا يمكن المخالف فى اللطف أن يتعلق به فيقول : إنما أراد تعالى بهذا الاستثناء أن يشاء أفعالا كانوا يؤمنون عندها ، فإن ذلك يدل على أن فيما يؤمنون عنده ما لا يجب عليه ولا يفعله ، وذلك لأن ظاهر هذا الاستثناء لا يدل على ما ذكره ؛ ومتى حمل عليه نقض دلالة صدر الآية على ما ذكرناه ؛ والواجب أن يحمل على وجه لا ينقضه ، وهو الذى يقوله شيوخنا ، رحمهم الله ، من الإلجاء . فكأنه تعالى بيّن أنه لو كان لهم لطف على وجه الاختيار لفعله ، لكنه قد علم أنهم لا يؤمنون عند شىء ألبتة على هذا الحد إلا أن يشاء حملهم عليه وإلجاءهم إليه . ولا يقع لهم فى هذا الإيمانُ لزوال التكليف عنده ، ولخروجه من أن يقع على وجه يستحق به الثواب ، فيصير بمنزلة ما نبه عليه بقوله : « يوم يأتى بعض آيات ربك لا ينفع نفسا إيمانها لم تكن آمنت من قبل[(١)] » ، فدل على أن فى آياته ما يلجئ إلى الإيمان ، لكنه لا ينفع ؛ فهذا هو المراد بالاستثناء دون ما ذكروه .

ومما يقارب ذلك قوله تعالى : « وقالوا لولا أنزل عليه مَلَكٌ ، ولو أنزلنا مَلَكا لقضى الأمر ثم لا ينظرون ، ولو جعلناه مَلَكا لجعلناه رجلا[(٢)] » ، فدل بذلك على أنه تعالى يدبر عباده على أصلح الوجوه لهم فيما كلفهم ، لا على الوجه الذى يقترحه العبد عليه لأنهم كانوا زعموا أنهم[(٣)] لا يؤمنون إلا بأن يشاهدوا نزول الملائكة عليه صلى الله عليه ، فبين تعالى أنه[(٤)] لو أنزله على خلقته[(٥)] لكان فيه فساد

(١) قرآن ، سورة الأنعام : ١٥٨ .

(٢) قرآن : سورة الأنعام : ٨ — ٩ .

(٣) فى الأصل : بأنهم .

(٤) فى الأصل : بأنه .

(٥) أى خلقة الملك .

بقوله : « ولو جعلناه ملكا لجعلناه رجلا » ؛ وأنه إذا أنزله على صفة الإنس ، لحالهم فى أن لا يقبلوا كحالهم الآن ، فلا وجه لإنزال الملك على الوجه الذى طلبوه ، وفى ذلك تنبيه على أنهم لو آمنوا عند ذلك لكان(١) يفعله تعالى ، وإلا لم يكن للكلام معنى ، وقوله سبحانه : « أولا يرون أنهم يفتنون فى كل عام مرة أو مرتين ثم لا يتوبون ولا هم يذكرون »(٢) ، يدل أيضا على ما نقوله ؛ لأنه تعالى بيّن ما لأجله يفتنهم ، ولذلك ذمّهم على ترك الاتعاظ والاعتبار ، مع أنه تعالى إنما يفعله لهذا المعنى ، وهذا واضح فى أنه سبحانه يدبر عباده على هذه الطريقة .

وليس لأحد أن يقول : فيجب فى اللطف أن يصح مع وجوده أن لا يطيع المكلف ، وذلك لأن نفس ما يفعله إذا كان لطفا ، فلا بد عند حصوله من أن يطيع المكلف ؛ وإن كان اللطف فى التفكير فيه وأحواله ، فغير ممتنع أن يعدل المكلف عنه فلا يحصل لطفًا له ؛ لأن اللطف هو فكرة فيه وتأمله واستحضاره العلم بأحواله أو الاستدلال به . فإذا لم يفعل ذلك أُتى من قبل نفسه ، كما أن بعثة النبي عليه السلام وإن كانت(٣) لطفا فمتى عدل المكلّف(٤) عن النظر فيما تؤدّيه ، يكون قد أتى من قبل نفسه ، ولا تمنع البعثة من أن تكون مصلحة ولطفًا .

وقوله تعالى فى هذه الآية : « مرة أو مرتين » يؤكد ما نقوله ؛ لأنه نبه على أن فعله لذلك يختلف بحسب ما يعلمه صلاحا ولو كان يفعله لغير هذا الوجه لم يكن للفرق بين الأمرين معنى .

ويدل على ذلك قوله تعالى : « ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك »(٥) ، فنبه بذلك على ما يجرى مجرى التسلية له صلى الله عليه وسلم ،

---

(١) فى الأصل : لقد كان .
(٢) قرآن : سورة التوبة : ١٢٦ .
(٣) فى الأصل : كان .
(٤) فى الأصل : المكلف به .
(٥) قرآن : سورة البقرة : ١٤٥ .

والتعريف بحال من بعث إليهم[1] أن فيهم من المعلوم من حاله أنه لا يؤمن عند شيء من الآيات ، فلو كان تعالى قد لا يفعلها آمنوا أو لم يؤمنوا ، لم يكن لهذا الكلام معنى .

وقوله تعالى : « ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبدا ، ولكن الله يزكّى من يشاء والله سميع عليم »[2] ، فدل على ما قلناه من حيث دل به على أن عند فضله ورحمته يختارون ما يزكون به وما[3] عنده يزكيهم تعالى ويمدحهم عليه .

وقد علمنا أنه تعالى لم يرد بذلك التمكين ، لأن مع فقده لا يصح الفعل ألبتة ؛ فلا يكون لهذا التخصيص معنى ، ولأنه مع فقده لا يصح الفعل فى حال وأحوال ، فلا يكون لذكر التأبيد معنى . وإنما يفيد ذلك إذا حمل على أنه لولا ألطافه ومعونته لم يكن ليزكو أحد منهم ، وأنه تعالى كما ينعم عليهم بذلك فإنه ينعم عليهم بأن يظهر فعلهم ويأمر بإعظامهم والثناء عليهم ، فيكون منعما عليهم من كل جهة .

وقوله تعالى فى قصة موسى وصاحبه : « وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا » . يدل على ما نقوله : لأنه بيّن أنه إنما قتله من حيث خاف على أبويه أن يزولا عما هما عليه من الإيمان عند حياته وبقائه . فإذا تعبد عز وجل بذلك مع الخوف الذى هو الظن ، فبأن يفعل ذلك مع العلم أولى ؛ لأنه إنما تعبد بذلك للعلة التى ذكرها ، وهى قائمة فى ذلك إذا كان من فعله . ولا يجوز أن يحمل هذا الصنيع إلا على أنه فعله بوحى ، لأن هذا الخوف مما لا أمارة له متى خلا من سمع . فإذا صح ذلك فقد يجوز أن يكون تعالى أعلمه بذلك . وعبّر بالخشية عليه[4] على جهة المخافة وأنه لما لم يعلم — لو بقى — متى

---

(١) فى الأصل : إليه . (٢) قرآن : سورة النور : ٢١ .

(٣) أى ويختارون ما عنده الخ . (٤) أى الغلام .

يفسد ، جاز استعمال ذلك فيه . أو أن يكون تعالى دله على أمارة تقتضى هذا الخوف والخشية .

وقوله سبحانه : « وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك إذن لارتاب المبطلون (١) » ، يدل على ما نقوله : لأنه تعالى بين أنه جنّبه هذه الحال لكى لا يرتابوا . وذلك يدل على أنه لا يفعل ما يفسدون عنده ؛ بل يفعل ما يصلحون عنده . وعلى هذا أذبه بجانبة < القطاط (٢) > ودله على أنه إنما يعتمده به لكى لا ينفروا منه .

وقوله تعالى : « إن شرّ الدواب عند الله الصمّ البكم الذين لا يعقلون، ولو علم الله فيهم خيرا لأسمعهم ، ولو أسمعهم لتولوا وهم معرضون (٣) » . يدل على ما نقوله : لأنه بيّن أنه لو علم فيهم قبولا لأسمعهم، لكنه لما لم يعلم ذلك من حالهم ، وعلم أنهم يعرضون معه لم يفعله لهم . فلولا أنه قد التزم بالتكليف أن يفعل ما يقبلون عنده لم يكن لهذا الكلام معنى .

وقوله سبحانه : « ولو رحمناهم وكشفنا ما بهم من ضرّ للجّوا فى طغيانهم يعمهون (٤) » يدل أيضا على ما نقوله : لأنه بين أنه إنما لا يرحمهم ولا يكشف الضرّ عنهم لأنهم يستمرون على طغيانهم ويتمسكون به . فلولا أنه علم أنهم كانوا يتمسكون بذلك لو فعل ما ذكره لم يكن للكلام معنى (٥) .

وقد بينا من قبل أن هذه الآيات كما تدل على بطلان قول أصحاب اللطف ، فكذلك تدل على بطلان قول المجبرة ؛ لأنه لا يجوز منه تعالى أن يمتن بما تضمنته

---

(١) قرآن : سورة العنكبوت : ٤٨ . (٢) غير واضحة ، ومن معانى القطاط الكتب ، وفى الآية السابقة إشارة إلى أمية النبىّ عليه السلام وتجنيبه تلاوة الكتب .

(٣) قرآن : سورة الأنفال : ٢٢ . (٤) قرآن : سورة المؤمنون : ٧٥ .

(٥) الأصل : فلولا أنه علم أنهم كانوا لا يتمسكون بذلك لكان يفعل ما ذكره لم يكن للكلام معنى .

هذه الأبيات لكى لا يعصى العبد ويكفر، ولكى يؤمن ويطيع، وهو مع ذلك يخلق فيه الكفر والمعصية، والأمور الموجبة لها. ولأنه متى كان الخالق لذلك لم يصح أن يجعل بعض الأفعال فى أن يعصى ويتبع الشيطان، ولولاه لم يكن يقع ذلك؛ لأنه تعالى يفعل ذلك على حسب ما يريد، تقدمت هذه الأفعال أم لم تتقدم؛ ولأنه على قولهم إذا كان لم يزل مريدا لخلق الكفر فيهم، لم يصح أن لا يفعله، لأن الإرادة موجبة، فلا تأثير إذن لوجود هذه الأمور وعدمها؛ ولأنه لو كان هو الخالق فيهم ذلك والإيمان جميعا لكان فعله ما عنده يختارون عبثا، لأنه تعالى يختار ذلك على كل حال، ولأنه تعالى كان يجب أن لا يمدح على القبول فى هذه الآيات، ويذم على الإعراض لو كان ذلك من خلقه فيهم.

فصل

فى ذكر ما أورده أصحاب اللطف من الشُبَه وبيان الجواب عنها

قد بينا من قبل ما يقوله بشر بن المعتمر[1] ومن تبعه من أن فى مقدوره تعالى ما لو فعله بالكفار لآمنوا عنده ، لكنه لا يفعل ذلك لأنه قد أزاح العلة[2] ومكن ؛ ولذلك سميناهم أصحاب اللطف[3] ، لإثباتهم فى مقدور الله تعالى ما ننفيه ؛ وإن كنا نحن نثبت اللطف واجبا وداخلا فى الوجود وهم ينفون ذلك . وقد تعلقوا فى ذلك < بشبهة > عقلية وسمعية ، سنورد كلها أو جلها بعون الله .

فمنها قولهم : إذا كان فى مقدوره تعالى ما لو فعله بالمؤمن لكفر ، فيجب أن يكون فى مقدوره ما لو فعله بالكافر لآمن ؛ لأن ذلك مما تقتضيه قدرة القادر ، من حيث وجب أن القادر على الشىء قادر على ضده ، ومن حيث ثبت فى القديم تعالى أنه لا مقدور إلا وهو قادر على جنسه وضربه .

ومما يدل على ذلك قولهم : إذا لم يكن لمقدوره تعالى الذى هو[4] صلاح المكلف غاية ، فيجب أن يدخل تحت مقدوره ما لو فعله لآمن الكافر ، وإلا اقتضى ذلك تناهى مقدوره .

وربما قالوا : إذا كان عندكم أن الصلاح لا نهاية له فى باب الدنيا والظلم — كذلك قول أصحاب الأصلح — فهلا قلتم لا غاية له فى باب الدين ، وذلك يوجب ما نقوله ؟

---

(١) سبقت الإشارة إليه .

(٢) أى العقبة التى تحول دون الفعل .

(٣) تسمية بشر بن المعتمر وأصحابه أصحاب اللطف تسمية مضللة لأنهم يثبتون أن فى مقدور الله أن يلطف بالعبد ولكنه لا يفعل ؛ والأولى بهذه التسمية من يقولون بوجود اللطف بالفعل وإيجابه على الله ، ومنهم المؤلف .

(٤) فى الأصل : التى هى .

وربما قالوا / إذا لم تصفوه بالقدرة على ذلك ، وجب إثبات العجز والتعجيز فيه ؛ لأن الذى تقوله معنى قول قد ثبت أنه تعالى قد فعله بكثير من المكلفين وآمنوا ، فما الذى يمنع من قدرته على أن يفعله بسائر الكفار ؟

وربما قالوا : إذا جاز أن يُقدِر العبد على الإيمان ، فيجب أن يقدر على أن يجعله بحيث يختار الإيمان لا محالة ، كما أنه يقدر على أن يلجئه ويمنعه من ذلك ، لأن كل ذلك وجوه وقوع الإيمان ، فبعض ذلك كسائره .

وربما قالوا : إن اختيار الكافر الإيمان إنما يكون عند الدواعى وهى معقولة ، فلابد من إثباته تعالى قادرا عليها كما يقدر على الصوارف ، وفى ذلك يثبت ما تقوله .

واعلم أن قدرة القادر إنما تتناول إحداث مقدوره ، وإحداثه على وجوه معقولة يقع عليها لما هو عليه من كونه عالما ومريدا . وكل أمر صح دخوله تحت هذه الجملة يجوز أن يثبت تعالى قادرا عليه ، وأن يثبت مَنْ نفى كونه قادرا عليه التعجيز ، لأنه بهذا القول قد أثبت ما يصح دخوله تحت المقدور ثم نفى أن يكون قادرا عليه مع كونه معقولا فى جنسه وضربه .

فأما إذا لم يكن الأمر المختلف فيه من هذا القبيل ، وقال قائل : إنه تعالى لا يوصف بالقدرة على ذلك لأمر يرجع إلى كون ذلك غير مقدور ، فإلحاق التعجيز لا يصح . وما جرى على هذا الحد يجب فيه [تناقض][1] المذهب ، وأنه يسقط للشبهة إلا عمن لا يعرف هذا الباب .

وقد علمنا أن الخلاف فى هذه المسألة هو فى أن الكافر هل يؤمن عند شىء من مقدورات الله سبحانه الموجودة أو المعدومة لو وجدت ؟ فمن قولنا[2] إنه لا يؤمن

---

(١) ساقطة من الأصل . (٢) أى فالذى نقوله نحن .

عند شيء من ذلك على الوجه الذى يقتضيه التكليف، ومن قولهم إنه قد يؤمن عند ذلك . ولا نختلف فيما قالوا إنه يؤمن عنده أنه تعالى قادر عليه، فقولنا فيه كقولهم ، وإنما نفينا أن يختار العبد الإيمان عنده وخالفونا فيه ، فكيف يقال إنه كالتعجيز أو يثبت تناهى المقدور ؟

ويقال للقوم : إذا كان الكلام هو[1] فى اختيار المكلف فعل الإيمان ينسب إلى التعجيز ، لجاز إذا نفى أن يختار عند ذلك كل مكلف الإيمان أن ينسب إلى التعجيز . وذلك يوجب أن اللطف الواحد لطف لكل مكلف ، وأن من يقول بخلافه يكون معجزا لله سبحانه . وفى ذلك نقض قولهم باللطف، لأنهم قد أثبتوا لطفا واقعا وإنما خالفوا فى غيره ، وهذا يوجب زوال الخلاف .

ثم يقال لهم : كان يجب على هذا القول متى قال قائل إنه تعالى لا يوصف بالقدرة على شيء يختار المكلف الطاعات فى سائر أوقاته عنده أن يكون معجزا ، وذلك يوجب أن المكلف يختص بلطف واحد فقط ، وفى ذلك نقض قولهم .

ثم يقال لهم : هل يجب على هذه الطريقة أن لا تجوزوا فى بعض الكفار ما أوجبناه ؟ لأنكم إذا جوزتم أن لا يكون فى مقدوره تعالى ما يختار الإيمان عنده، فقد جوزتم التعجيز عليه ، وإجازة ذلك كإيجابه فى الفساد .

ثم يقال لهم : فيجب على هذا القول إذا قال قائل إنه تعالى قادر على الاعتماد والحركة ، لكنهما إنما يوجبان فعلا ، وهو قادر على تقطيع جسم الحى لكنه لا يوجب الما ، أن يكون معجزا لله .

فلما لم يجب ذلك لأنه إنما خالف فى حصول حكم لمقدوره تعالى مع قطعه على أنه تعالى يقدر من ذلك على ما لا نهاية له فى الجنس والصفة ، فكذلك يجب

(١) هو : زيادة فى الأصل ولا داعى لذكرها لستقيم الكلام .

إذا قلنا إنه تعالى قادر على كل ما يشار إليه من الأجناس ، لكن في المكلفين من لا يختار الإيمان عند شيء منها[1] ، وإنما خالفناه في وجه المقدور وحكمه عند الوجود ، لا أنا نفينا كونه مقدورا .

ثم يقال لهم : فيجب على موضوع عللكم أن لا يتخلص أحد من التعجيز إذا خالف في بعض أحكام مقدورات الله تعالى ، وأن يلزمكم إذا قلتم إنه تعالى لا يوصف بالقدرة على أن يخل الجواهر من الألوان والأكوان أن يلزم لذلك التعجيز ، وإذا قلتم : إنه تعالى لا يوصف بالقدرة على أن يريننا الحياة والقدرة[2] والضمائر ، أن يلزم ذلك[3] ، فكما أن التعجيز في كل ذلك ساقط عن قائله بأن يقول إنما أخالف في حكم المقدوره تعالى لا في نفس ما يجب كونه مقدورا له أو يصح ، فلا يلزمني التعجيز ، فكذلك قولنا فيما ألزمتموناه .

ثم يقال لهم : إنا لم نخالفكم إلا في أن الكافر لا يختار الإيمان عند شيء يفعله تعالى ، وإن لزم أن نكون معجّزين له من حيث لا يختار ذلك ، فيجب إذا قال قائل : إنه يختار الإيمان عند ذلك ، أن يكون ناسبا له[4] إلى القدرة ، وهذا يوجب أن العبد باختياره لذلك يدخله تعالى في كونه قادرا ويخرجه من ذلك بأن لا يختاره .

وذلك نحو ما ألزمنا المجبرة إذا قالت : لو فعل العبد ما لا يريده لكان قد غلبه وقهره ، فنقول لهم : إذا كان بفعله ما أراده لا يجب أن يكون مقدورا له [ومقهورا][5] فما ذكرتم غير واجب .

ثم يقال لهم : يجب إذا لم تصفوه تعالى بالقدرة على خلق < شيء >[6] عند تكليفه ، ولا يختار الإيمان عند شيء من مقدوراته أن تكونوا معجّزين لله تعالى .

---

(١) في الأصل منه .   (٢) في الأصل القدر .   (٣) أي التعجيز .
(٤) أي لاختيار الإيمان .   (٥) غير واضحة لأنها غير منقوطة .   (٦) ساقطة في الأصل .

فإن قلتم : إن ذلك لا يجب من حيث يرجع إلى اختيار العبد لا إلى مقدوره، قيل لكم مثله فيما أوردناه من الشبهة .

ثم يقال لهم : يجب إذا لم تصفوه بالقدرة على أن يقدر العبد على إيمان لا يختاره بها أن تكونوا معجزين له ؛ فإذا لم يجب ذلك لأن القدرة لا توجب ؛ وقد وصفتموه بأنه قادر على نوعها وجنسها وإنما لا يختار المكلف بها ما لا يختاره ؛ قيل لكم مثله فيما اعتمدتموه .

ثم يقال لهم : يجب على هذه الطريقة متى لم يصفوه بالقدرة على خلق قدرة يفعل بها الأجسام والألوان ، أن تكونوا معجزين له ؛ ومتى قلتم إن ذلك غير واجب لشيء يرجع إلى جنس القدرة ، وما تصح به وما لا تصح ، فالخلاف فيه لا في كونه تعالى قادرا على ما يصح أن يكون قادرا عليه ، قيل لكم مثله فيما اعتمدتموه .

ثم يقال لهم : يجب على ما ذكرتم أن يوصف تعالى بالقدرة على ما يختار المكلف عنده الكفر مرة والإيمان مرة لأن الطريقة واحدة . ومتى صح ذلك وجب عليكم ؛ متى قلتم إنه لم يوصف بشيء يختار المكلف الإيمان عنده أوجب[1] التعجيز ، أن يجب ذلك متى لم تقولوا فيه نفسه إنه يختار الكفر عنده . وهذا يوجب أن الفساد هو الصلاح ، وما يختار عنده أحد الأمرين يجب أن يختار الآخر عنده .

ثم يقال لهم : يجب أن تصفوه تعالى بالقدرة على أمور يفعل عندها ما قد علمنا أنه لا يفعله من تفضل وثواب وغيره وإلا كنتم معجزين له .

---

(١) أي قولكم إنه لم يوصف بشيء الخ .

فلما ثبت بالدليل أنه تعالى لا يختار إثابة من ليس بمكلف ، ولا إثابة المؤمن بمثل منزلة الأنبياء ، ولا معاقبة الفاسق بمثل عقوبة الكفار ، ولو فعل كل شيء يقدر عليه ، ولم يوجب ذلك تعجيزه ، فكذلك لا يجب ما ذكرتموه .

ثم يقال لهم : إذا لم تصفوا القديم بالقدرة على أن يقدر العبد على فعل يختار سائر المكلفين الإيمان عنده ، لزمكم التعجيز ؛ ومتى أزلتم ذلك عنكم بأن ذلك لا يرجع إلى القدرة ، وإنما يرجع إلى أن المكلف لا يختار عند ما يفعله الإيمان ، أجبنا بمثله عما ذكرتم .

ثم يقال لهم : متى لزمكم ذلك فى العبد ، فلم صار زيد بأن يفعل ما يختار عمرو الإيمان عنده أولى من أن يفعل / عمرو ما يختار زيد الإيمان عنده ؟ وهذا يؤدى إلى أن نفس اللطف يكون ملطوفا فيه من(١) كل واحد منهما ، وهذا محال .

ثم يقال لهم : إذا لم تصفوه تعالى باللطف يختار المؤمن عنده من الطاعات ما يبلغ به منزلة الأنبياء فقد عجزتموه .

فإن قلتم : إنما لا يجب ذلك لأمر يرجع إلى حال العبد ؛ قلنا بمثله فيما ذكرتم . ومتى التزمتم ما ذكرناه ، لزمكم أن تجوزوا ، بل توجبوا أن لا يتفاضل المكلفون فى المنازل المستحقة . وهذه الوجوه وغيرها مما لو ذكرناه لطال ، يسقط ما حكيناه عنهم من التعجيز .

فأما قولهم : إذا كان فى مقدوره ما لو فعله بالمؤمن لكفر ، فيجب أن يقدر على ما لو فعله بالكافر لآمن ؛ فالذى قدمناه يسقطه . لأنا قد بينا أن ذلك لا يرجع

---

(١) فى الأصل ملطوفا فيه من الخ ، والأفضل ملطوفا به فى كل الخ .

إلى جنس المقدور ولا إلى الوجه الذى يرجع إلى الفاعل ، وإنما يتضمن اختيار المكلف الفعل عنده . فلا يمتنع أن يعلم أن فعلا ما يختاره عند فعل منه تعالى ولا يختار غيره ، كما لا يمتنع فى الوالد أن يقدر على ما يفسد الولد عنده ، ولو بذل جهده فيما يصلح عنده لما أمكنه .

وإنما نقول فى القادر على الشىء إنه قادر على ضده فى الجنس ؛ لأن بذلك يفارق القادرُ المختارُ المضطرَّ الممنوعَ ، ولسائر ما ذكرناه من الأدلة .

وذلك لا يوجب أنه متى قدر على ما نفع عنده الشىء من غيره ، أن يقدر على ما نفع ضده عنده من غيره . كما لا يجب متى وصف بالقدرة على ما يولد العلم ، أن يوصف بالقدرة على ما يولد الجهل ، وإن كان القادر على العلم قادرا على الجهل ؛ ففارق حال الضدين الواقعين عند مقدورين على جهة الإيجاب حالهما[1] إذا كانا مقدورين ؛ وذلك فيما يختار عنده ولا يكون موجبا عنه أبعد .

وربما كان من / جنسه[2] ، لكنه بوقوعه على وجه مخصوص يكون كفرا ، نحو السجود إذا قصد به عبادة غير الله تعالى أنه يكون كفرا ، وإن كان هو نفسه إيمانا إذا قصد به عبادته تعالى . هذا لو كان الكلام فى كفر وإيمان يقدر عليهما قادر واحد ، فكيف إذا كان القول فى مكلفين ؟ فكيف يجب من حيث قلنا إن القادر على الشىء قادر على ضده ، أن يفعل تعالى ما لابد أن يختار المكلف الإيمان عنده ، من حيث صح أن يفعل ما يختار الكفر عنده ؟

فإن قال : فمن[3] جهة تعلمون أنه تعالى قادر على فعل ما يختار عنده ، كما تعلمون من جهة العقل أنه لا يوصف بالقدرة على ما عنده يختار الكافر الإيمان عنده .

---

(١) فى الأصل حالها . (٢) من جنسه فى الصورة والشكل لا فى الجوهر ، فعبادة الله من جنس عبادة غيره فى الصورة ، وإحداهما إيمان والأخرى كفر . (٣) فى الأصل أفمن .

قيل له : إن العقل لا يدل على ما حل هذا المحل ، لأنه كلام فى ما الذى يختار المكلف عند الأمور الواقعة منه تعالى ، ولا دلالة فى العقل على تفصيل[1] ذلك .

وإنما يدل العقل فى الحكيم أنه لا بدّ من أن يفعل أفعالا مخصوصة كنحو الواجب وما شاكله ، فأما فى غير الحكيم فلا دليل يدل عليه . ولولا أن السمع حدد أنه[2] تعالى يصح أن يفعل ما يفسد العبد عنده لكنه لا يختاره على ما بينا فى قوله [تعالى] « ولو بسط الله الرزق لعباده لبغوا فى الأرض[3] » ، لما قطعنا على ذلك .

فأما القطع على الحيثية الأخرى من جهة الفعل فواجب من حيث علمنا أنه تعالى مع التكليف لا بدّ من أن يفعل الأصلح بالعبد فى فعل ما كلفه .

فلو كان فى مقدوره تعالى ما لو فعله لآمن الكفار عنده أو بعضهم لفعله لا محالة . فلما علمنا فقد ذلك ، علمنا أن ذلك غير معلوم فى جملة المقدورات .

ثم يقال له : لا فرق بين ما أوردته و بين من قال لك : إذا كان تعالى قادرا على أن يضطر العبد إلى الفعل ، فواجب أن يكون قادرا على أن يجعله فاعلا بأمر يرجع إليه دون العبد ؛ ويجب إذا كان قادرا على أن يلجئه بأمر لا بد عنده من أن يكون فاعلا ، فيجب أن يكون قادرا على أن يجعله مختارا بأمر يجرى هذا المجرى .

ثم يقال له : إذا كان تعالى قادرا على أن يدخل العبد فى استحقاق العوض فيما يفعله به من الآلام ، فيجب أن يقدر على أن يدخله فى استحقاق الثواب بفعل الطاعة فيه ، لأن القادر على الشىء قادر على ضده ومثله .

---

(١) غير منقوطة فى الأصل : ولعلها تفصيل بالصاد المهملة . (٢) فى الأصل بأنه .

(٣) قرآن : من الشورى : ٢٧ ، سبق الاستشهاد بها .

ثم يقال له : يجب إذا كان تعالى قادرا على أن يقوّى دواعى العبـد إلى فعل ما ينفعه ويشتهيه أن يكون قادرا على أن يقوى دواعيه إلى فعل ما يضره وينفر عنه من غير عاقبة تقع . فلما كان ذلك باطلا — وإن وجب فى القادر على الشىء أن يكون قادرا على ضده لأمر يرجع إلى هـذين الفعلين وحكمهما فيما له يختارهما الفاعل[1] — فكذلك القول فيما ذكرتموه .

فإن قالوا : لا مقدور إلا والله تعالى قادر على جنسه وضربه ، فكيف يصح كونه قادرا على ما لو فعله بالعبد لكفر ولا يوصف بالقدرة على ما لو فعله به لآمن ؟

قيل له : قد بينا أن ذلك ليس بمقدور وأنه تعالى قادر على كل هـذه الأجناس ؛ لكن المعلوم من حال العبد أن يختار الإيمان عند شىء من مقدوراته ، وفى ذلك إبطال ما ذكرتموه .

وأما الجواب عن قولهم : " إذا لم يكن لمقدوره تعالى الذى[2] هو صلاح المكلف غاية ، فيجب أن يدخل تحت مقدوره ما لو فعله لآمن الكافر "، فهو ما بيناه من أن المقدورات المضافة إليـه تعالى من كل وجه لانهاية لهـا ، لكن الكافر قد علم من حاله أنه لا يؤمن عند شىء منها . وإذا ثبت بما قدمنا أن ذلك لا يرجع الى مقدوره تعالى ألبتة ، فكيف يدل على ما هو[3] مقدوره ؟ وليس كذلك حال ما يلزم أصحاب الأصلح ، لأنا نبين هناك أن المعتبر فيه المنافع ، وأنه لانهاية لما يقدر تعالى عليها ؛ فلذلك يلزمهم فى ذلك تناهى المقدور ، ولا يلزمنا فى الأصلح فى باب الدين مثله .

فإن قالوا : فما الفصل بين قولهم وقولكم فى هذا الباب ؟

---

(١) أى « يرجع الى حكمهما فى الشىء الذى من أجله يختارهما الفاعل » .

(٢) فى الأصل : التى هى . (٣) فى الأصل : هى .

قيل له : إنهم أوجبوا أن يفعل تعالى ما يكون نفعا للعبد إذا لم يكن فيه ضرر وفساد ؛ فلزمهم إذا كانت المنافع التى هى الملاذ، أو تناول المدركات[1] والالتذاذ بها، أو زيادة الشهوة، وكانت أجمع لا تقف على حد، لا يوصف تعالى بالقدرة على أكثر منها ، ولا لكونها منافع تعلق باختيار مختار ، لزمهم على قولهم بوجوب ذلك أن يفعل ما لا نهاية له ، وأن يكون مقدوره من ذلك متناهيا ، أو أن لا يجب عليه إلا ذلك القدر ، أو أن يكون غير فاعل للواجب ، أو أن لا يجب الأصلح على ما نقوله . فإذا فسدت الوجوه المتقدمة أجمع ، ثبت ما قلناه .

وليس كذلك ما أوجبناه من الأصلح فى باب التكليف ، وذلك لأنا لا نوجب فعلا له صفة مخصوصة حتى يلزم إيجاب ما تشاركه فيها ، وإنما نوجب ما يختار المكلف الفعل عنده ؛ فإذا لم يكن للزيادة فى ذلك تأثير ، لم يجب علينا ما لزمهم . وكما يجوز أن يكون قدر[2] من الفعل هو الواجب دون ما زاد عليه ، لأن المكلف يختار الإيمان عنده ، فكذلك لا يمتنع أن يعلم من حال المكلف أنه لا قدر ولا فعل يختار المكلف الإيمان عنده أصلا : فلا يمكن أن يقال بوجوب شىء من الأفعال عليه .

وأما قولهم : إذا جاز أن يقدر تعالى العبد على الإيمان فيجب أن يقدر على أن يجعله بحيث يختاره لا محالة ، كما[3] يقدر على أن يلجئه إليه ويمنعه منه ، فبعيد وذلك لأنهم إن أرادوا أن يجعله مختارا يفعل بفعله فيه يجرى مجرى الاضطرار أو الإلجاء فذلك مما لا نأباه ، لكنه لا يثبت التكليف معه ؛ لأنه إذا كان مضطرا إلى الإرادة أو المراد أو إلى أحدهما لم يجز أن يكلف ذلك من يخرج بهذا الفعل

---

(١) لعله يقصد الأمور المدركة بالحس . (٢) فى الأصل قدرا : فهو لا يريد « أن يكون الواجب قدرا معينا من التكليف بل يريد أن يكون قدر معين من التكليف هو الواجب » بدليل قوله « فإذا لم يكن للزيادة فى ذلك — أى فى ذلك القدر المعين — تأثير الخ » . (٣) خبر قولهم .

عن صفة المكلف . و إن أراد أنه يقدر أن يجعله ممن يصح أن يختار الإيمان و يفعله فهو ممكن صحيح . وقد فعله تعالى من حيث أقدره على ذلك ، لكنه لا يختار (١) إذا جعله بحيث يصح ذلك منه أن يجب (٢) أن يفعله ، كما لا يجب إذا صح منه تعالى أفعال أن يكون فاعلا لها . وإنما قلنا إنه تعالى موصوف بالقدرة على أن يلجئ كل كافر إلى الإيمان لأن فى المقدور أفعالا معلومة يصير المكلف ملجأ عندها فصح أن نصفه بذلك . وليس فى المقدور فعل معلوم (٣) يختار عنده المكلف مقدوره لا محالة لا على وجه الإلجاء ، فكيف يجب أن نصفه بالقدرة على ذلك ؟ وليس هناك مقدور مشار إليه .

وأما منعه تعالى المكلف من الفعل فمقدور أيضا ، لأنه مابه يصير ممنوعا ، وهو معقول (٤) ، وهو أن يفعل ضد ما يقدر العبد عليه أو ما يجرى مجرى الضد . وليس كذلك حال ما يختار الإيمان عنده ، فلذلك فصلنا بين الأمرين .

وأما قولهم : إذا كان اختيار الكافر الإيمان إنما يكون عند الدواعى وهى معقولة ، فلابد من إثباته تعالى قادرا عليها كما يقدر على الصوارف ، وذلك يصحح القول بأنه تعالى قادر على مايختار الكافر الإيمان عنده ، فبعيد : وذلك أن الدواعى على ضربين : أحدهما لا يتغير حاله وحال المختار معه ، فذلك مما يجب عنده الاختيار أو الكف نحو ما نقوله من أنه تعالى مع علمه بقبح القبيح وعلمه بأنه غنى عنه لايختاره ألبتة . فكما نقول إنه لابد من أن يفعل الواجب ، وكما نقول فيما ألجئ

---

(١) يختار الله — إذا جعل العبد بحيث يصح ذلك منه — أن يجب على العبد أن يفعله .

(٢) أى كما أنه ليس من الواجب إذا صح أن يفعــل تعالى أفعالا أن يكون فاعلا لها بالفعل وهذا مخالف لقول الفلاسفة إن كل ما من شأنه أن يفعله تعالى فإنه يفعله بالفعل لخلوه تعالى عن كل ما هو بالقوة .

(٣) فى الأصل فعلا معلوما .　　　(٤) لعلها مقعول .

العبد إليه إن حالته لا تتغير . والثاني ما لا تجب هذه الطريقة فيه لأن الداعي لا يخلص على وجه يجب اختيار الفعل عنده . وذلك نحو الدواعي إذا قارنها من الاعتقاد ومن الشهوة ما يخرجها عن بابها < … >[1] من حيث علمنا الراحة في ترك الشهوة أن نتركها، ومن حيث علمنا النفع في التجارات أن نفعلها . فكذلك لا يجب فيمن يختار الكفر لشهوة أو شبهها[2] أن يحصل عنده من الدواعي التي لا تخرجه من التكليف ما يجب أن يختار الإيمان عنده لا محالة . وهذا[3] معقول من حال تدبير الرجل ولده وغلامه ؛ لأنه لا يجب إذا صح أن يلجئه بخوف عظيم إلى الامتناع من فعل مخصوص ، أن يصح أن يقوّى من دواعيه ما يختاره عنده لا محالة . أو لا ترى أن أحدنا يخوف العليل في باب الحمية فيحتمى ؛ ومع التخلية[4] قد يعلم أنه عند التمكين لا بدّ من أن يقدم[5] .

* * *

شبهة لهم

قالوا : إن القول بوجوب الأصلح يقتضى ما نقول به ؛ لأنه لو كان لا يوصف بالقدرة على ما لم يقع من ذلك[6] لم يصح التفاضل فيه ، وكان لا يصح وصفه بأنه أصلح . وصحة هذا الوصف فيه دليل على أن التزايد والتفاضل يصحان[7] فيه . فإذن يجب أن يكون تعالى قادرا على أكبر مما فعل ، وأن يقدر أن يفعل بالكافر ما يختار الإيمان عنده ، وهذا بعيد . وذلك لأنه مبنى على عبارة جعلوها دلالة علينا

---

(١) مطموس . (٢) في الأصل أو شبهه . (٣) في الأصل : فهذا .

(٤) أي التخلية بينه وبين الأكل . (٥) أي يقدم على الطعام . (٦) أي الأصلح .

(٧) في الأصل : يصح .

من حيث أطلقناها ، ولو عدلنا عنها لبطلت هذه الشبهة ؛ وكل شبهة تحل هذا المحل فهى ساقطة .

وبعد فإنا قد بينا أن إطلاقنا هذه العبارة يفيد ضد ما زعموه ، ولأنا أردنا أنه تعالى يجب عليه إذا كلف فعل ما لا شيء أصلح فى اختيار ما كلف منه[1] ، فلما كان ما هذا حاله يوصف بأنه الأصلح له فى فعل ما كلف من حيث لا مزية لغيره عليه ألبتة ، ومن حيث له المزية على غيره ، فأطلقنا هذه اللفظة عليه كما يطلق المسلمون القول بأنه لا صدق أصدق من كلامه ولا خبر أصدق من أخباره لهذه الفائدة ، لا لأن التفاضل فى الصدق يصح . وذلك أيضا مثل إطلاقهم فى الله تعالى إنه الأعظم والأكبر . فكذلك القول فيما قدمناه . وإذا كان المقصود بالكلمة التى يطلقها أرباب المذاهب معلوما ، فيلزم[2] فيه تبع[3] العبارة بل يجب إن وجد المخالف مساغا إلى الطعن من حيث المعنى أن يقوله ، وإلا فالكف أولى به .

وبعد ، فقد بينا من قبل أن التفاضل قد يصح فى هذا الباب ، لأنه لا يمتنع أن يقال إنه أصلح من غيره إذا كان المختار عند أحدهما أعظم درجة من المختار عند الآخر ، وذلك يسقط ما سأل عنه .

وأما تعلقهم بأن كل مكلف واجب عليه أن يرغب إلى الله تعالى فى اللطف والتوفيق ، وأن يسأله ذلك ، فلولا أن فى مقدوره مثل ما سأل فى كل أحد ، لما جاز أن يتعبد جميعهم بذلك ، فيتعبدون بذلك لأن هذه الرغبة إنما تتناول المستقبل من الأوقات ، ويجوز فى كل تكليف فى المستقبل أن يلطف له تعالى بما يختار الطاعة

---

(١) يريد : إذا كلف فعل شيء لا يمكن أن يختار ما هو أصلح منه .

(٢) فى الأصل : يلزم . (٣) مصدر تبع كضرب : وهو التبع بمعنى الاتباع .

عنده لا على شك من حاله فيما يستأنفه . ولا يجوز أن يرغب إليه سبحانه فى الماضى من الأوقات ، لأن ما قد وقع لا يتغير حاله بوجود شىء من المقدورات .

فإن قال : أفليس تجب هذه الرغبة فيمن يعلم فى المستقبل أنه لا يؤمن وفيمن يعلم أنه يؤمن على كل حال ؟

قيل له : وجوب هذا على ماذكرته ، أولا يجب أن يكون على جهة الانقطاع إليه تعالى ، أو لأنه مع هذا العلم قد يجوز فى مقدوره ألطاف يفعل بعض الطاعات عندها[1] ، وإن كان الجميع لا يفعله . وأما ما ذكرته ثانيا ، فإنه وإن كان يعلم أنه يطيع فى جميع ما كلف ، فقد يصح أن يكون إنما يطيع لألطاف يفعلها تعالى به حالا بعد حال . فلذلك يرغب إليه تعالى فى هذا الباب . وهكذا كانت طريقة الأنبياء صلوات الله عليهم ومن يجرى مجراهم .

وبعد ، فإنا إنما تجوز رغبة المكلف إليه تعالى فى اللطف بشرط أن يكون ذلك مقدورا ومعلوما ، لأنه لا يجوز أن يرغب إليه إلا فى فعل يجديه . فلا بد من هذه الشريطة فيه ، وهذا كما يرغب إليه تعالى فى نعم الدنيا بشرط أن تكون غير فساد ، لأنه لا يجوز أن يرغب فى فعل القبيح من قبله . فكما يجب هذا الشرط فكذلك ما قدمناه ، لأن مسألة ما لا يقدر عليه بمنزلة مسألة ما لا يحسن . فكما يجب هذا الاشتراط من جهة العقل ، فكذلك ما قدمناه ، وفى هذا سقوط ما سأل عنه .

فإن قال : أفجميع المسلمين إلى هذا يقصدون بالرغبة ؟

قيل له : من كان من أهل الحق والمعرفة بعدله وحكمته فإنه لا يسأل[2] إلا على هذا الوجه ، لأنه على هذا الوجه يحسن ، ولا معتبر بغيرهم ، لأنهم إن

---

(١) فى الأصل : عنده .   (٢) أى لا يسأل الله .

سألوا على غير هذا الوجه كانوا مخطئين ، كما يخطئ المجبر إذا سأل ذلك وأراد بالمسألة نفس القدرة والتمكين[1] .

* * *

شبهة لهم

وأحد ما تعلقوا به أنه لا مُبتلى إلا وفي العقل متقرر أن يسأل العافية ، وأن يرغب إلى الله تعالى ، مع تجويز كون ذلك البلاء في المستقبل لطفا له . وذلك يدل على أن اللطف غير واجب ، وإلا فقد كانت هذه المسألة قبيحة . كذلك القول في مسألة الفقير والغنى ، وهذا بعيد . وذلك لأن هذه المسألة[2] إنما تحسن بالشرط الذي ذكرناه ؛ لأنه لا مريض إلا ويجوز في المستقبل أن الصحة لا تكون فسادا له . وقد تقرر في العقل وجوب إزالة المضرة إذا أمكنه[3] وطلب ذلك من غيره إذا لم يمكنه ، فيسأل الله على هذا الحد . ولو قطع على أن إدامة السقم صلاح له بخبر نبي ، كان لا يمتنع أن تحسن منه المسألة على جهة الانقطاع إليه تعالى في الوجه الذي ذكرناه ، ويكون ذلك لطفا له في اختياره ما ينفعه في العافية على ما يضره .

وبعد : فقد نبه السمع على ما قلناه بقوله تعالى « وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة[4] » من أمرهم / فشرط تعالى في اختياره مما يختاره أن يكون فيه الخيرة ، فكذلك يجب على العبد أن يشترط ذلك فيما سأل .

---

(١) أي إذا كان سؤال الله اللطف هو الدعاء أن يمنحه القدرة على الفعل وأن يمكن له .

(٢) أي السؤال بمعنى الطلب والدعاء .　　(٣) أي إذا أمكن صاحب العقل .

(٤) قرآن : س القصص : ٦٨ ومعنى الآية أن الله تعالى يخلق ما يشاء من الأشياء والأفعال ويختار ذلك ، وليس لخلق خيرة (اختيار) في ذلك . ويجوز تفسيرها بمعنى ويختار ما كان لخلق فيه خيرة (اختيار) أي ما هو خير لهم وأصلح ، وهذا هو التفسير المعتزلي . فكلمة « ما » على التفسير الأول نافية ، وعلى الثاني موصولة .

فإن قال : إن كان الأمر على ما زعمتم فى حسن الرغبة[1] — وقد علمتم أنه قد يكون المعلوم أن السقم قد يكون لطفا له ، كما قد يعلم مثله فى الصحة ، وكذلك فى الفقر والغنى — فهلا حسن من العبد أن يرغب إليه فى السقم والفقر ، كما يرغب إليه فى الصحة والغنى ، مما يدلكم ذلك على أن حالها سواء فى أن للقديم أن يفعلهما وأن لا يفعلهما ، فلذلك حسنت المسألة[2] فى أحد الوجهين دون الآخر ؟

قيل له : إن المسألة تنقلب على صاحب اللطف وذلك أنه يقال له : هلا حسن من العبد ما سألت عنه مع تجويزك تساويهما فى أنهما أصلح وفى خلافه ، فإن لم يلزمه ذلك لعلة تذكرها فى هذا الباب ، فكذلك لا يلزمنا ما ذكرته ، وإن كنا نجوز فيهما التساوى فى الوجه الذى سأل عنه .

وبعد : فإن العقل قد فصل بينهما ؛ وذلك لأن الداعى بالعافية لا يقطع على حصولها وإنما يلزمه بعقله ذلك[3] ، كما يلزمه اختيار ما ينفعه على ما يضره ، متى لم يعلم فى النفع سوى كونه نفعا[4] . وكذلك فى الضرر يلزمه أن يجرى ما يمسه من ربه مجراه فيما يختاره لنفسه . وقد علمنا أنه لا يختار الضرر على النفع البتة . فكذلك لا يحسن منه أن يسأل على هذا الحد . هذا إن ثبت وجوبه عقلا . فأما إن ثبت ذلك من جهة السمع فقد ثبت بالإجماع وغيره أن الواجب فى الدعاء طلب العافية والغنى دون الفقر والمرض ، ونبه ذلك على علته : وهى أن عند ذلك يكون أقرب إلى اختيار ما ينفع فى العافية من الطاعات على ما يضر ، كما يفيدنا أن نذم الفاسق إذا غاب عنا ولا نمدحه ، وأن ننكر المنكر ولا نغار عليه لمثل هذه العلة .

---

(١) أى الرغبة فى رفع الضر . (٢) أى السؤال والدعاء .

(٣) الأصل : وإنما يلزمه ذلك بعقله . (٤) فى الأصل كونها .

شـــبهة لهـــم

ومما تعلقوا به قولهم : إنه تعالى قادر على أن يفضل عبدا على عبد ، وعلى هذا الوجه فضل الملائكة والنبيين على غيرهم ، فيجب أن يكون فى مقدوره ما يفضل به كل عبـد على غيره ، ولا يكون ذلك إلا باللطف الذى يصير عنـده العبد مؤمنا فاضلا ، لكنه لا يجب أن يفعله ، وهذا بعيـد . وذلك لأنه مبنى على عبارة وجدوها مسموعة فى الاستعمال ، ويجب فيما حل هـذا المحل أن يعرف معناه من الأمة أو فى القرآن ، ثم يتكلم عليه ، ولا يحتج بنفس اللفظ والعبارة . فنحن لا نمنع من أنه تعالى يفضل الأنبياء من حيث يفعل ما يعلم أنهم يختارون عنده سائر ما كلفوه فيفضلوا به . وإنمـا صح ذلك لمـا كان فى مقدوره تعالى ما هـذا حاله . وأما من ليس ذلك فى مقدوره فلا يصح أن يفعله على هذا الحد . ويجوز أن يقال : فضلهم بأن حكم بفضلهم ودل على ذلك من حالهم ، وأمر بتعظيمهم وإجلالهم ، ولا يصح ذلك فيمن لم يفعل ما يستحق به ذلك . وقد يقال ذلك بمعنى الإخبار عن منازلهم فى الثواب ولا يصح ذلك فى غيرهم . فكيف يجوز أن يقال إنه تعالى يصح أن يفضـل فى باب الدنيا (١) الكفار على الأنبياء . فأما فى باب الدنيا ونعيمها فذلك غير ممتنع ، وقد فعل ذلك بكثير من الخلق ، ولا يستفاد (٢) ذلك بإطلاق التفضيل ، فلذلك لم ندخله فى الكلام .

شـــبهة لهـــم

وربمـا قالوا : إذا كان الصلاح منه تعالى فى باب النعم العاجلة يصـح فيه (٣) التفضل ، فكذلك فى النعم الآجلة ، فإذا جاز أن يصلح كل فاسد فى الوجه الأول ، فكذلك فى الوجه الثانى ، وهـذا بعيد . وذلك لأن الصلاح فى باب الدنيا يرجع

---

(١) لعلها الدين . (٢) غير واضحة . (٣) فى الأصل فيها .

إلى فعله تعالى فقط نحــو الشهوات واللذات وما أدى إليهما . وقد بينا أن ذلك لاقدر منه إلا وهو موصوف بالقدرة عليه وعلى أكثر منه ، وأنه كما يصح أن يفعله ببعض الأحياء يصح أن يفعله بغيره . والصلاح فى باب الدين لا يكفى فيه ما يفعله تعالى دون أن يقترن به اختيار المكلف للطاعة . فإذا انفرد فعله عن ذلك لم يكن صلاحا ، وكان تعالى مستصلحا بما فعل . وإذا صح ذلك — وقد بينا أنه لا يمتنع أن يكون المعلوم من حال العبد أنه لا يؤمن عند شىء من مقدوراته — فغير واجب أن يوصف بأنه قادر على أن يصلح الكافر بإزالة فساده على هــذا الحد . وما قدمناه من قبل فى الشبهة الأولى يغنى عن تقصى الجواب فى هذه المسألة .

شــبهة أخــرى

وربما تعلقوا من جهة السمع بقوله تعالى «ولو شاء الله لجمعهم على الهدى»(١) ، وبقوله « ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض كلهم جميعا »(٢) ، وبقوله « ولو شئنا لآتينا كل نفس هــداها »(٣) ، وبقوله «ولو أننا نزلنــا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شىء قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله»(٤) .

قالوا : فكل ذلك يدل على أنه يصح أن يلطف لهم ، ويشاء منهم ما يؤمنون عند كونه ووجوده ، لكنه لا يفعله ؛ فلوكان واجبا لمــا صح ذلك ، وهذا بعيد . وذلك لأنا قد بينا من قبــل أنه تعــالى يصح أن يشاء ما يؤمنون عنده لا محالة ، وهو طريقة الإلجاء ، فمن أين لهم أنه تعــالى أراد اللطف على ما زعمــوه دون أن يكون المراد ما نقوله فى ذلك . وليس فى الظاهر أكثر من أنه تعالى لو شاء لجمعهم على الهدى ، ولو شاء لآمنوا ، وليس فيــه بيان الذى يشاء فيؤمنون عنده ، وعلى

(١) قرآن : س الأنعام : ٣٥ (٢) قرآن : س يونس : ٩٩

(٣) قرآن : س السجدة : ١٣ (٤) قرآن : س الأنعام : ١١١

أى وجه يؤمنون عنده . وإن لم يكن ذلك فى ظاهره ، بطل تعلقهم بالظاهر ، وصاروا بما ذكروا أنه المراد متأولين للآية على ما لا يقتضيه ظاهرها ، كما نفعله نحن إذا حملناها على أن المراد بها الإلجاء ، فكيف يصح تعلقهم بما ذكروه ؟

وبعد : فإن قوله تعالى « ولو شاء لجمعهم على الهدى » فى ظاهره ما يبين ما قلناه ؛ لأنه نسب اجتماعهم إليه تعالى ، فلابد من أن يكون ما اجتمعوا عليه — أو ما أوجبه — من قبله ، ولا يكون إلا بالإلجاء .

فإن قال : لقد يقال ذلك إذا قوى دواعيه فاجتمعوا لأجلها كما قال تعالى « ولكن الله ألف بينهم (١) » .

قيل له : قد يقال ذلك لكن الوجه الأول أقوى فى الاستعمال ، وأقرب إلى الحقيقة من حيث فعل بهم ما يوجب فيهم الاجتماع ؛ فبأن نحمل الظاهر عليه أولى .

وأما قوله « ولو شاء ربك لآمن من فى الأرض » ففى آخره ما يدل على ما قلناه ، وهو قوله « أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » . فلولا أن المراد بالكلام طريقة الإكراه لم يكن لهذا الكلام معنى .

وأما قوله تعالى « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » ففيما قبله دلالة على المراد به بخلاف ما توهموه ، وهو قوله تعالى : « ولو ترى إذ المجرمون ناكسوا رءوسهم عند ربهم ، ربنا أبصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحا إنا موقنون » .

فخبر تعالى عن حالهم فى الآخرة وقت حلت بهم العقوبة ، وأنهم يطلبون عند ذلك الرجعة والخلاص مما عاينوه ، فقال تعالى : « ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها » يعنى ما التمسه المجرمون من الخلاص والنجاة ، لأنه متى لم يحمل على هذا القول لم يتعلق بما تقدم ولاجرى مجرى الجواب له .

---

(١) يريد أن المقصود بالآية أنه تعالى لو شاء لهداهم مجتمعين متآلفين والآية « ولكن الله ألف بينهم » من سورة الأنفال رقم ٦٣ .

وأما قوله « ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلا ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله » . فقد بينا من قبل الكلام فيه ؛ وكل ما فى كتاب الله من هذا الباب ، فالجواب فيه على هذا النحو . وقد قدمنا ذكر ذلك فى باب الإرادة أيضا فلا وجه للإكثار فيه .

شبهة أخرى

قالوا : لو كان اللطف واجبا لوجب — إذا كان بعض المكلفين يختار الإيمان عند شيء يختار الكفر عنده — أن يكون واجبا قبيحا ، أو أن يسقط وجوبه مع ثبات وجه الوجوب فيه ، أو أن يخرج عن القبيح وقد حصل وجه القبح فيه .

وكل ذلك فاسد ، فيجب القضاء بأن اللطف غير واجب ؛ وهذا بعيد . لأنا لا نحكم بوجوب ما يحصل فيه بعض وجوه القبح ؛ لأن وجوب[1] الفعل يتضمن حسنه لأنه لا يصح أن يلزمه فعل ما ليس له أن يفعله ، ولا يجوز أن يجب عليه ما بفعله يستحق الذم وبأن لا يفعله يستحقه أيضا ، لأنه يؤدى إلى أن لا يمكنه أن ينفك عن[2] الذم .

وإذا ثبت ما قلناه لم يصح القضاء بإثبات ما سألت عنه ، بل بأن يكون قبيحا أولى ؛ لأنه قد تعرّى عن وجه الحسن والوجوب وحصل فيه وجه القبيح ، وإذا ثبت ذلك فيمن[3] يعلم من حاله أنه لا يختار الإيمان إلا عند مثل هذا الفعل لا يحسن أن يكلف إلا بأن يفرد بالتكليف فلا يحصل فى لطفه مفسدة ؛ وقد بينا هذا الكلام من قبل ، وذكرنا أن القائلين بالأصلح يوجبون ما هذا حاله إذا كان ما يقع عنده من الإيمان أكثر ، وإذا[4] كان من يؤمن عنده أكثر عددا ، ويزعمون فيما هذا حاله أنه أصلح ؛ وذلك مما تجده مشروحا فى موضعه .

---

(١) فى الأصل : وجود .

(٢) فى الأصل : من .

(٣) فى الأصل : فى .

(٤) فى الأصل : فإذا .

شبهة أخرى

قالوا : لا دليل أدل على صحة قولنا من شهادة الوجود له ؛ وقد عرفنا أن كثيرا من المكلفين تحملهم الشدة والفقر على ترك الصلاة والتهاون بالعبادات ؛ وقد ابتلاهم الله تعالى مع ذلك بهما ؛ فلو كان اللطف واجبا لما صح ذلك .

واعلم أن الفقر والشدة والمرض والسقم والمصائب والمحن ، وإن وجدناها نازلة بالمكلف ، لا نجدها داعية له إلى ما لولاها كان لا يفعله من المعاصى ؛ لأن العلم بوقوع المعاصى عندها لا يتضمن العلم بوقوعها لأجلها ، وإنما تحصل فيما أوردوه شبهة لو صح أن نعلم وقوع ذلك لأجلها على وجه لولاها كانت[1] لا تقع ولا تختار ؛ وذلك لا يعلم إلا بالسمع ؛ لأن نفس المكلف لا يصح أن يجده فى نفسه ، فبأن لا يعلم غيره منه أولى ؛ وإذا كان لا يعلم إلا سمعا فكيف يمكن ادعاء الوجود فى ذلك ؟ .

فإن قال : إنى أدعى فى ذلك من الوجوب فى العقل ما يجوز كون[2] النظر والمعرفة لطفا .

قيل له : قد بينا أن المعرفة بحصول المنافع فى الفعل تدعو إلى فعله ؛ وكذلك العلم بحصول المضار فيه يصرف عن فعله ؛ والظن والخوف فى هذين كالمعرفة واليقين ؛ فلذلك حكمنا فى المعرفة بأنها لطف إذا كانت مختصة بما ذكرنا . وليس كذلك حال الفقر ، لأنه لا تعلق له بترك الصلاة .

بل لو قيل إن تعلقه[3] بفعلها أقرب من جهة العقل كان أولى لأن <رؤية>[4] المكلف تقتضى بذل الجهد فى إزالته واستجلاب الغنى ، وذلك مما يدعو إلى

(١) فى الأصل : كانت ، والمراد المعاصى . (٢) فى الأصل : فى كون .
(٣) فى الأصل : تعلقها ، والمراد تعلق الفقر . (٤) مطموسة .

العدول عما يضره من المعاصي إلى ما ينفعه من الطاعة ؛ و إذا كانت الحال ما وصفنا ، فكيف يدعى فى ذلك الوجوب؟ .

ولا فرق بين من قال ذلك فى الفقر و بين من أوجبه فى الغنى ؛ لأنا قد نشاهد الغنى يلهو عن العبادات و يتشاغل بالفساد لتمكنه من المال ؛ وهذا يوجب أنهما[1] جميعا — مع كونهما فى حد التضاد — يصرفان عن الطاعة ، وقد علمنا أن ذلك محال .

فإن قال : أليس الوالد يعمل فى مصالح ولده على ما يظنه و يجده[2] ، فهلا جاز أن نحكم من جهة العقل فى الفقر والشدة بما ذكرناه ؟

قيل له : إن الذى كلف أحدنا فى استصلاح من يدبره أن يعمل على الظن ، لأنه لا يعرف العواقب والأمور المستقبلة ، وقد عرف بعقله أمارات الظن على الجملة ، فالواجب أن يعمل عليه ؛ وليس كذلك حال ما يفعله تعالى بالمكلف ، لأن تدبيره[3] على ما يوجبه علمه بأحواله .

وقد علمنا أن أحدنا لا يعرف ما سيختار غيره من الأفعال عند الأمور الحادثة فيه ، فيجب أن نكل الأمور فى ذلك إلى الله تعالى ، وأن نقطع على أن أحدنا لا يعرف الحال فى ذلك إلا من جهة السمع ما بيناه .

شبهة أخرى

قالوا : قد بينت أن النبي صلى الله عليه بعث إلى قوم كفروا به وكذبوه وحاربوه ، ولولا بعثه إليهم ودعاؤه[4] لهم لم يفعلوا ذلك ، وهذا صورة المفسدة ، وقد فعله تعالى ، فكيف يجوز أن نحكم بوجوب اللطف ؟

---

(١) أى الفقر والغنى .
(٢) أى يضع حدودا له .
(٣) فى الأصل : تدبره .
(٤) فى الأصل ودعاه .

واعلم أنا قدمنا من قبل أن كل ما كان له حظ فى التمكين لا مدخل له فى المفسدة ، وقد بينا أن حقيقتها[1] تقضى[2] بعدم التمكين لها ، فإذا صح ذلك ، وقد علمنا أن تكذيب الرسول صلى الله عليه فى ادّعائه النبوّة و إظهاره الشريعة لا يصح إلا بعد بعثته وادّعائه وظهور المعجز عليه ، فهو إذن تمكين .

وكذلك فإن محاربته على النبوّة لا تصح إلا بعد البعثة ، فهو تمكين أيضا من ذلك ؛ فكما يحسن منه تعالى تكليف من يعلم أنه يكفر ، فكذلك يحسن منه تكليف السؤال من يعلم أنه يكفر بها[3] و يكذب .

فإن قال : فأنتم تقولون إن النبي صلى الله عليه لم يبعث إلى أحد إلا وشريعته لطف له ، فكيف يصح ما ذكرتم ؟

قيل له : إنا لا ننكر كون ذلك لطفا فى غيره من العبادات لأنه لو قام بذلك لصلح فيما كلفه عقلا ، لكنه لما لم يقم به فسد فى الأمرين وأتى من نفسه فيهما . وقد بينا من قبل أن اللطف من فعل العبد لا يجب أن يجبر عليه ، بل متى مكن منه كفى .

وكذلك القول فى المفسدة من فعله أنه لا يجب أن يمنع منها ، و إنما يجب أن يمكن من تركها ؛ وفى ذلك إسقاط هذه المسألة ونظائرها .

شبهة أخرى

قالوا قد علم كل عاقل أن تعريف المكلف أنه من أهل الجنة يجرى مجرى المفسدة لأنه عند ذلك يأمن أن يموت على معصية ، فيكون أقرب إلى أن يقدم

---

(١) أى المفسدة .　　(٢) فى الأصل تقتضى .

(٣) أى النبوّة .

عليها لقطعه أنه سيتوب عنها[1]؛ ومع ذلك فقد فعله تعالى بالأنبياء والملائكة و بكثير من الصحابة على ما روى فى حديث السيارة وغيره .

وكل ذلك يصحح ما نقوله فى هـذا الباب . واعلم أن هـذه المسألة مشاكلة لما تقدم لأنه لا يقطع من جهة العقل أن هذه[2] المعرفة تدعو إلى فعل المعصية دون فعل الطاعة، و إنما يعلم من حالها أحد الأمرين بالسمع ؛ يبين ذلك أن علمه بأنه يصير من أهل الجنة لا محالة ، لو قيل إنه يدعوه إلى الاستمرار على الطاعة لما يحصل له من قوة القلب بما أعد له لكان أقرب ؛ فإذا صح ذلك لم يمكن القطع على ما ذكره .

و بعد، فلو ثبت أن هذا العلم يدعو إلى إيقاع المعصية، لوجب أن يقال إنه تعالى لا يعرّف أحدا أنه من أهل الجنة إلا مع تعريفه بأنه لا يرتكب كبيرة ، فيزول وجه الفساد على ما ذكره .

ومتى لم تكن هـذه الطريقة معلومة من حاله ، لم يحسن أن يعرفه لما فيه من الفساد ؛ وهذا هو الأقرب فيمن عرف من الملائكة والأنبياء وغيرهم فى هـذا المعنى ؛ وفى ذلك إبطال ما يعلق به .

و بعد، فإن تعريفه تعالى العبد بأنه من أهل الجنة يتضمن تعريفه أنه معصوم بالألطاف وأنه لا يختار إلا ما ينال به الجنة ، فكيف يقال والحال هذه بأنه مفسدة مع كونه متضمنا للصلاحة ؟

شبهة أخرى

قالوا : وقـد صح أن تعريف المكلف أنه يكفر و يموت على كفره يغريه بالمعاصى ؛ وقد ثبت أنه تعالى قد عرف ذلك بعض المكلفين ؛ فلو كان اللطف

---

(1) فى الأصل منها . (2) فى الأصل على أن .

واجبا لم يصح ذلك ، وإنما يصح من حيث كان تعالى قد أزاح العلة بسائر وجوه التمكين ، وعلم أن هذا العارف بأنه يموت على كفره[1] إنما يؤتى من قبل نفسه .

واعلم أن هذه المسألة غير موجودة ، لأنه لا أحد يقطع فيه أنه تعالى قد عرفه أنه سيكفر لا محالة ويموت على ذلك حتى حصل عارفا بذلك ، بل لا أحد من المكلفين إلا ويجوز فيه أن يموت على توبة كما يجوز خلافه .

ولم يثبت أن إبليس قد عرفه الله تعالى ذلك لا محالة ، لأنه فيما يوعده به يجوز أن يكون مشروطا ، فيريد بقوله «لأملأن جهنم منك وممن تبعك»[2] إن لم تقع منك ومنهم توبة وإنابة .

وكما لا بد من هذه الشريطة فيمن تبعه ، فكذلك لا بد منها فيه ، فكيف يصح القطع على ما سألت عنه ؟

وأما أبو لهب فغير ممتنع أن يكون قوله تعالى «تبت يدا أبي لهب» إلى غير ذلك على طريقة الشرط ، فيكون الكلام فيه كالكلام في إبليس ، ولا يمتنع أن يكون قد عرف النبي صلى الله عليه ذلك من حاله ، ولم يعرف هو على جهة القطع ، فلم يحصل فيه ما يجرى مجرى الفساد ، وفي ذلك إسقاط ما قاله .

فأما ما يتعلقون به من أنه كلف بأن يجمع بين الإيمان والعلم بأنه لا يؤمن — وأن ذلك كالمتضاد — فما لا يدخل في هذا الباب ، وقد بينا القول فيه في باب البدل .

---

(١) يقصد بهذا التعبير الغريب «بموته على كفره» .

(٢) نص الآية «لمن تبعك منهم لأملأن جهنم منكم أجمعين» : الأعراف ، ١٧ ورايت هذه أول آية تصرف المؤلف في نقلها .

وبعد، فإنه يجوز أن / يقال: إنما يعرف تعالى المكلف أنه يموت على كفره إذا كان المعلوم من حاله أنه يستمر على الكفر، سواء عرف ذلك أو لم يعرف، ولا تزيده المعرفة أمرا لم يكن يحصل عليه، أو أنه إنما يعرف متى كان المعلوم أنه يطيع فى سائر حالاته إلا فى هذه الحالة الواحدة، لأنه لم يثبت خلاف ما ذكرناه فى التكليف. وذلك يسقط ما سأل عنه.

شبهة أخرى

قالوا: وقد ثبت أن إعلام المكلف أنه يبقى لا محالة إلى وقت معلوم يجرى مجرى الإغراء والمفسدة، وقد فعل الله جل وعز ذلك بإبليس وغيره، فكيف يصح مع ذلك القول بوجوب اللطف وقبح المفسدة؟

واعلم أن الذى ادّعاه غير مقطوع به عند كثير من أهل العلم لأن قوله تعالى «فإنك من المنظرين إلى يوم الوقت المعلوم»[1] ليس فيه بيان ذلك الوقت واليوم، والأولى أن يراد به الوقت الذى المعلوم من حاله أنه يموت فيه؛ وهذا سبيل كل مكلف فى أنه منظر إلى وقت معلوم.

وليس يجب من حيث قال «رب فأنظرنى إلى يوم يبعثون» أن يكون هو المراد بالوقت المعلوم؛ بل لا يمتنع أن يكون تعالى بين بذلك أنه غير مجاب إلى ما سأل؛ بل قد عمّى عليه وعرف أن الأصلح له أن لا يعرف وقت موته.

فمن أين أن الأمر كما قاله؟

وبعد، فإنا نقول: إن كان ما ذكرته فسادا، فالواجب أن يقطع أنه تعالى لم يعرف أحدا وقت موته؛ لأنه الواجب من[2] هذه الأمور على ما يقرره العقل. وإن لم يثبت أن ذلك فساد فالجواب تجويز ما سأل عنه.

---

(١) قرآن: س الحجر ٣٧ (٢) فى الأصل ما.

فلو لم يجب على هـذه المسألة إلا على طريق الجملة لكان كافيا فى الجواب ، وكذلك الكلام فيما تقدم من المسائل .

وأما الأنبياء عليهم السلام فغير منكر أن يعلموا بأجل[1] موتهم ، بل يجب أن يقطعوا بذلك من حيث علموا فيما حملوا من الشرائع أنها / الطاف للمبعوث إليه لابد من أدائها . فإذا كان المعلوم من حالهم أنهم معصومون لا يختارون إلا الطاعة فهذا[2] التعريف بأن يكون صلاحا فيهم أولى . وقد بينا فيما تقـدم الفصل بين ما يكون إغراء من التعريف — نحو أن يعرف تعـالى عين الصغائر أو أنه يغفر الكبائر إلى غير ذلك — وبين ما سأل عنه الآن ، فلا وجه لإعادته .

+ + +

الكلام فى الآلام وما يتصل بذلك وذكر جملة من الخلاف فى هذا الباب

اعلم أن فى الناس من ذهب فى الآلام والغموم إلى أنهما يقبحان لذاتهما ونفسهما ، وأنه محال وجودهما إلا قبيحين ، وهذه طريقة الثنوية ومن نحا نحوها .

ومنهم من قال إنهـا تقبح ما لم تكن مستحقة إما بذنب أو إخلال واجب ، وهذه طريقة أصحاب التناسخ والبكرية[3] .

---

(١) فى الأصل بآخر . (٢) فى الأصل وهذا . (٣) فرقة تنسب إلى بكر ابن أخت عبد الواحد بن زيد الزاهـد . كان بكر يوافق النظام فى أن الإنسان هو الروح لا الجسد ، و يوافق أهـل السنة فى إبطال القول بالتولد وفى أن الله هو مخترع الألم عند الضرب . انظر الفرق بين الفرق للبغدادى . ص ١٢٩

ومنهم من قال إنها تقبح إلا أن يكون فيها نفع أو استحقاق، لكنهم لم يجوزوا أن يكون النفع الموجب لحسنها الأعواض، وقالوا إنما تحسن للاعتبار والمصلحة، وأنكروا إثبات العوض، وهـذه طريقة عباد[1].

ومنهـم من قال بقبحها من العباد لموضع النهى، بحسنها من الله تعالى لكونه مالكا، وهذه طريقة المجبرة.

ومنهم من قال: الآلام تحسن منه تعالى للأعواض فقط، وإن لم يكن فيها مصلحة واعتبار، وهذه طريقة كان يسلكها شيخنا أبو على رحمه الله.

وقد حكى عنه الرجوع عنها، وإن كانت ظاهرة فى كتبه.

واختلف من قال إنها تحسن للنفع فيما يحسن من ذلك فى الشاهد.

فنهم من قال: لا يحسن من أحد من العقلاء أن يؤلم غيره إلا برضاه أو بسمع[2] يتضمن الإباحة، فإن كان المفعول به عاقلا فإنمـا يحسن برضاه، وإن كان غير عاقل فإنمـا يحسن بالسـمع. ومنهم من جوز حسن ذلك من جهـة العقل على وجوه نذكرها فى هذا الباب.

ذكر جملة ما يقوله شيوخنا رحمهم الله فى الآلام

اعلم أن شيخنا أبا على رحمه الله يقول فى الآلام إنها تقبح لكونها ظلما، وتكون ظلما عنده بوجوه: منها أن تعرى من نفع ودفع ضرر واستحقاق.

ومنها أن يقترن بها الظن لبعض هـذه الوجوه فيغتم عند ذلك فيقبح لمقارنة الغم بها، لأن عنده أن الظن نفسه لا يقتضى قبحها[3]، وإنمـا تقبح لأنهـا[4] تعرى من هذه الوجوه فى ظنه وتقديره.

---

(١) لعله عباد بن سليمان الضمرى: كان يقول بالتناسخ. انظر الفرق بين الفرق ص ١٦٧ صبقت الإشارة إليه فى آخر [ورقة ٤٤ ب].   (٢) أى بنص دينى.   (٣) الأفضل أن يقال، الأن الظن نفسه عنده لا تقتضى قبحها.   (٤) فى الأصل لأنه تى.

ومنها ما يقبح عنده لوقوعه على وجه يفوت معـه استحقاق الحمـد والشكر ، وذلك نحو أن يكسر يد الغريق لتخليصه من الغرق بعـد بذله ذلك له ، فإنه يقبح من حيث فوت على[1] نفسه الشكر بمـا فعله من تخليصه من الغرق ، لأنه لولا كسر يده لاستحق ذلك[2] ، وبكسره ليده خرج عن الاستحقاق ، فيقبح منه لهذا الوجه .

ومتى خرجت الآلام عن هذه الوجوه كانت حسنة لأنها إنمـا تخرج عنها بأن تحصل فيها منافع توفى عليها ، أو دفع مضرة أو استحقاق .

وأما شيخنا أبو هاشم رحمه الله ، فقد ذكر فى موضع أنهـا تقبح لأنها ضرر فقط ، لكنه صحح فيه وذكر فى هـذه المسألة أن النفع ودفع الضرر والاستحقاق تخرج الآلام من أن تكون قبيحة . والأكثر فى كتبه والأصح فى طريقته أنها تقبح لوجهين : أحدهما لأنهـا ظلم ، والثانى لأنها عبث . وإنمـا تكون ظلما لتعريها من أمور أربعة : أحدها النفع الموفى عليها . والثانى دفع ضرر أعظم منها . والثالث أن تكون مستحقة على جهة العقوبة . والرابع أن يظن فيها أحد هـذه الوجوه . وإنمـا تكون عبثا متى فعلها وهو غير ظالم بها إذا لم يكن فيها معنى ، وذلك نحو أن يبيح رجل لغيره أن يضربه ويعطيه بدلا من ذلك درهما . فمتى فعل ذلك وأعطاه الدرهم فهو غير ظالم ، لكنه عابث بمـا فعل . وكذلك لو[3] استأجره نصف المـاء من جانب إلى جانب فى البحر ، لكان إذا دفع إليـه الأجرة يكون عابثا . وكذلك القول فى الغـريق إذا بذل لتخليصه كسر يده لكى يخلصه[4] ، فمتى فعـل ذلك فهو عابث غير ظالم ، لأنه دفع عنه بمـا فعل من الضرر ضرر أعظم منـه ، فيخرج من أن يكون ظالمـا ، لكنه عابث بمـا فعل .

---

(١) ساقطة فى الأصل .
(٢) أى ذلك الشكر .
(٣) فى الأصل فلو .
(٤) فى الأصل لتخلصه .

وقد أجاب أبو هاشم رحمه الله فى كتاب العوض فى هذه المسألة بمثل جواب أبى على رحمه الله ، لكن الصحيح ماذكرناه عنه فى سائر المسائل . وعلى هذا الوجه بنى مذهبه فى الآلام الواقعة من الله تعالى : أنها لو خلت من الاعتبار[1] لكانت تقبح — لا من حيث كانت ظلما لأن التعويض يخرجها من هذه الصفة — لكن لكونها عبثا .

واعلم أن الصحيح فى هذا الباب أنها تحسن لانتفاء وجود القبح عنها . فمتى رأيت فى الكتب أنها تحسن لوجوه ، فأجمله على هذا المعنى ؛ لأنه قد ثبت أن للقبح وجوها معقوله بثباتها وبثبات أحدها يقبح القبيح ؛ وأن الحسن يعتبر فى حسنه انتفاء وجود القبح عنه إذا حصل فيه بعض المعانى والأغراض . فالقول فى الآلام يجرى على هذا النحو . ومتى قلنا يحسن[2] للنفع ، فالمراد بذلك أن عند حصوله فيه يتبين زوال وجوه القبح ، فيحسن لأن فيه معنى . وكذلك القول فى دفع ضرر أعظم منه ، وفى الاستحقاق والظن لذلك . وكذلك القول فيما يقبح منه إذا حصل فيه معنى ، لأن بحصوله يزول وجه القبح . ونحن نبين القول فى جميع ما ذكرناه .

ونقدم جملة من الكلام فى الآلام وحقيقتها ، لأنه لا يصح الكلام فى وجه الحسن والقبح فى فعل مخصوص إلا بعد بيان حقيقته وما يتصل به

⁘

فصل فى إثبات الآلام

اعلم أنه لا طريق للعلم بالشىء أوضح من الإدراك . فمتى تناول الإدراك شيئا فقد استغنى فى إثباته عن دليل ، لأن نهاية ما يبلغه المستدل على إثبات الشىء أن

---

(١) أى كانت مطلقة . (٢) أى أى شىء يحسن للنفع .

يرده إلى المدرك . فإذا حصل الشيء مدركا فالواجب فى إثباته أن يكون أصلا وأن يستغنى عن دليل . ولهـذه الجملة لم يحتج فى إثبات السـواد إلى دليل وإن احتجنا إلى ضرب من التأمل فى كونه غير المحل[(١)] . فإذا صحت هـذه الجملة وقـد علمنا أنا نجد فى أبعاضنا الآلام على حد مانجـد فى الأجسام الحرارة والبرودة ، بل أوضح منها ، فيجب إثبات معنى مدرك . وقد علمنا أنه لايجوز فى ذلك المعنى أن يكون نفس الجسم وسائر ما يحدث من تفريق واعتماد[(٢)] وغيرهما ، فيجب إثباته جنسا مدركا مخالفا لسائر الأعراض .

فإن قال : إنمـا نفصل المرء[(٣)] بين حاله وقد تفرقت أبعاضه وخرجت من حد الاعتدال والصحة وبين خلاف ذلك . وأما أن يدرك فى أبعاضـه معنى حادثا فلا دليل عليه ؛ لأن الواجب فيما ذكرتم أن نبين وجه الفصل فيما نجده وقد أوجدنا[(٤)]كم ذلك . قيل له : قد بينا سقوط هذا القول بأن قلنا إنه لابد من إثبات معنى مدرك بحصول طريقة الإدراك ، فلولم يكن للإدراك إليه طريق ، فكان يجب أن نفصل بين محل الألم وبين المفترق من أبعاضه وبين المجتمع فقط ،وقد علمنا أن الأمر بخلافه .

---

(١) « المحل ما يقوم به العرض » .

(٢) « الاعتماد » أحد نوعى الحركة : فالحركة إما حركة نقلة أو حركة اعتماد . وحركة الاعتماد هى حركة مقاومة الجسم ضد عامل خارجى يخرجه عن حيزه الطبيعى . فالأجسام كلها فى حركة اعتماد بهذا المعنى . وأول من تكلم فى حركة الاعتماد من المسلمين النظام ، وهو متأثر فى ذلك بأرسطو والرواقيين : لأن الاعتماد عند أرسطو نوع من السكون نتيجة التفاعل بين الجسم وقوة خارجة عنه ، ومعناها عند الرواقيين المقاومة بين جسمين وقد استغل النظام فكرة الاعتماد فى تفسيره للكمون ، فإن هذه الحركة بمثابة الدافع الذاتى الذى يدفع بالصفات الكامنة فى الأجسام إلى الظهور وإخراج الخواص العنصر إلى الوجود .

(٣) فى الأصل المرء بدون همزة .

(٤) هكذا فى الأصل .

فإن قال : إنه يجد بجملته صفة معقولة عند ذلك فيفصل بين أن يحصل عليها وبين أن لا يحصل . قيل له : قد بينا أنه كما يعرف بجملته الحكم الذى ذكرته فقد يعرف الفصل بين البعضين اللذين حصل فى أحدهما التقطيع الشديد والوهى[1] العظيم دون الآخر . بل قد نفصل بينهما وإن لم نعلم تقطيعا ولا وهيا نحو ما يجده صاحب الشقيقة[2] والرمد والنقرس[3] .

فإن قال : إنه يجد فصلا بجملته، وإنما يعرف مفارقة محل الألم لأجل حدوث التفريق فقط كما يعرف ناحية النظر والإرادة وإن لم يدركهما .

قيل له : إنما يعرف على الجملة الناحية التى ينظر فيها ويريد من حيث كانت هذه المعانى موجبة للجملة حالا ، ولولا ذلك لما عرف ما ذكرته . وقد علمنا أن التفريق لا يوجب للجملة حالا لأنه يختص المحل ؛ فلو لم يكن هناك معنى مدرك[4] لم يصح أن يفرق بين البعضين .

فإن قال : قد ثبت أن محل الحياة[5] يدرك وكان التفريق يؤثر فى محل الحياة فى هذا الوجه وإن لم يكن هناك معنى مدرك[6] .

قيل له : إن التفريق قد لا يؤثر فى الحياة بأن يكون محلها متصلا من وجه آخر ، ومع ذلك فقد يفرق ، وذلك يبطل ما سألت عنه .

وبعد فإن الحياة يدرك بها فى محلها وبحلها ، ومتى عدمت زال هذا الحكم كما يجب ثبوته[7] متى وجدت . والتفريق إذا أثر فى وجودها فيجب أن لا يفصل ، وإن لم يؤثر فيجب أن يفصل على طريقة الإدراك ، وهو الذى ذكرناه .

---

(١) الأصل الوها . (٢) « الشقيقة » وجع يأخذ نصف الرأس والوجه : Migrane

(٣) « النقرس » ورم ووجع فى مفاصل الكعبين وأصابع الرجلين : Gout (٤) فى الأصل مدركا . (٥) يريد الجسم . (٦) فى الأصل مدركا . (٧) فى الأصل ثباته .

فإن قال : لو كان هناك معنى مدرك[1] يصح حصوله مع الصحة .

قيل له : كذلك نقول؛ ولو أجبنا على طريقة أبى على رحمه الله من أنه[2] يحتاج الى تفريق وتقطيع ، ما الذى كان يمنع من أن يثبت ، وإن كان وجوده مع الصحة لا يصح بالطريق الذى ذكرناه ؟

فإن قال : فيجب أن وجوده من فعلنا مع الصحة أيضا .

قيل له : إنما يصح ذلك من قبله تعالى لأنه كما قد يفعل الفعل بأسباب ، فقد يفعله على جهة الابتداء ، فيصح أن يؤلم العبد على الوجهين . وقد دل الدليل على أن الألم لا يحتاج إلى حصول التفريق فى محله ، فلذلك صح منه تعالى أن يفعله مع الصحة .

وليس كذلك حال القادر منا ، لأنه / لا يفعل هذا الجنس[3] إلا متولدا عن التفريق ؛ ومن شرطه أن لا يولد إلا بأن تنتفى الصحة ، فلا يجوز أن يفعله إلا مع التفريق والوهى ، كما لا يجوز أن يفعل أحدنا الصوت والكلام إلا مع الاعتماد والحركات .

فإن قال : فيجب إن كان[4] معنى مدركا وكان متولدا من فعل العبد عن الوهى أن يوجد بحسبه ، فيكثر بكثرته ويقل بقلته كما تقولون ذلك فى سائر الأسباب .

وقد علمنا أن الأمر بخلافه ، لأن الضعيف من القادرين لو غرز فى بدنه مسلة لكان ما يجده من الألم بقدر ما يجده إذا غرز فى جسمه القوى ، وإن كان قدر الغرز لا يختلف .

---

(١) فى الأصل مدركا .
(٢) أى الألم .
(٣) أى جنس الآلام ؛ والظاهر أنه يتكلم عن الآلام الحسية وحدها .
(٤) أى الألم .

قيل له : إن التوقف فى هــذه المسألة لا يقدح فى إثبات الألم مع علمنا بأن طريقة الإدراك قد حصلت[1] فيه ، فلو قلنا فيه إنه كسائر الأسباب فى أنه يجب أن يكثر بكثرته ويقل بقلته لم يمتنع ؛ لأن ذلك ممـا لا يضبط ، فيحكم ببطلان هــذه الطريقة من حيث الوجوب .

وذلك أن من غرز فى بدن غيره إبرة إلى حد لا يعلـم مقدار ما فعـله ، وأنه إذا كان ضعيفا ففعله دون فعل القوى ؛ لأن القوى فيما يفعل لا يجب أن يستعمل كل قواه كما لا يجب ذلك فى الضعيف .

ويجـوز فى الضعيف أن يكون لضعفه تغـوص الإبرة فى بدنه الحى[2] على وجه يذهب طولا وعرضا ، والقوى بخلافه ، فيكون الموجود من فعـل القوى مثـل الموجود من فعله أو أقل ، وجملة ذلك أنه إذا لم يضبط الحال فيه لم يجب القدح فيما يتناوله الإدراك .

وقد أجاب شيخنا أبو هاشم رحمه الله عن ذلك بأن هذا السبب خاصة لا يجب فيه أن يكون الألم بحسبه فى الكثرة والقلة لأنه إنمـا يولد بشرط انتفاء الصحة .

وقد علمنا ان يسير التفريق ككثيره فى انتفاء الصحة على سواء ، فيجب أن يكون قليـله ككثيره فى توليد ما يولده ، ولا يمتنع أن يكون للشرائط تأثير فى هذا الباب .

فإن قال : فيجب على هــذه الطريقة متى وجد بين المحلين أجزاء من التفريق أن لا يولد إلا ألمـا واحدا لأن الصحة الواحدة انتفت بالجميع .

قيل له : كذلك يقول رحمه الله .

---

(١) فى الأصل حصل .   (٢) فى الأصل بدن الحى .

فإن قيل : فيجب أن لا يمتنع تولد المسبب الواحد عن أسباب كثيرة ، وذلك بخلاف قولكم ، لأنه يؤدى إلى جواز وجود الفعل من القادرين و بقدرتين .

قيل له : إنه لا يمتنع أن يتولد الألم عن أحدهما لا بعينه : لأنا قد علمنا أن توليد المعنى الواحد عن أسباب لا يصح بدليله ، وقد علمنا أن الآلام تكثر بكثرة الأسباب ، فيجب أن يقال لأجل هذين الأصلين أن أحدهما يولد لا بعينه .

فإن قال : كيف يصح ذلك ومن حق السبب أن يكون موجبا ، وتوليد أحدهما لا يمنع الآخر من التوليد . ولو جاز فى الشيئين أن يولد أحدهما دون الآخر — والحال ماقلناه — ليجوزن القول بأن مثل السبب من فعلنا لا يكون سببا من فعله تعالى . قيل له : إذا كان من حق هذين السببين أن لا يرجع إلى شرط توليدهما أن يولدا معنيين ، فلا بدّ من القول بأن أحدهما يولد لا بعينه ويصير الآخر لأمر يرجع إلى الشرط فى حكم الممنوع من التوليد . ولا يمتنع فى السبب ماذكرناه ، لأنه وإن كان موجبا فقد يصح فيه المنع من الإيجاب .

ولا يوجب ذلك قلب جنسه . فكذلك لا يمتنع ماقلناه ، ولا يوجب ذلك فسادا . وإنما ننكر القول بأن مثل السبب من فعل الله لا يولد متى وجد على الوجه الذى يولد ؛ لأنه متى كان كذلك ، فلو لم يولد كان إنما لا يولد لأمر يرجع إلى الفاعل ، وذلك لا يصح . وقد بينا أن فى هذا الموضع إنما لم يولد أحدهما لا بعينه لأمر يرجع إلى كون الشرط شرطا واحدا ، وأن التوليد فيهما بحسب الشرط فصار هذا الحكم معقولا لا يصح لأجله مفارقة أسباب الألم لأسباب سائر المتولدات .

فإن قال : فيجب على هذا المذهب لو فعل الله تعالى عند فعل العبد هذا التفريق تفريقا من جنسه أن يكون الألم المتولد فعلا لله وللعبد .

قيل له : قد بينا إن أحدهما يولد لا بعينه ؛ فإن كان ذلك الواحد مما فعله تعالى فالألم من فعله ، وإن كان مافعله العبد فهو من فعله ، فكيف يجب إثبات فعل الفاعلين . وكذلك الجواب عن التفريقين لووقعا من فعل زيد وعمرو .

فإن قال : ولم صار المولد منهما بأن يولد أولى من الآخر وحالهما واحدة فيما يقتضيه التوليد والشرط جميعا ؟ .

قيل له : غير ممتنع فى الأصول فيما جرى هـذا المجرى من الأحكام أن يتعلق بواحد لا بعينه[1] إذا اقتضاه الدليل . ألا ترى أنه تعالى لو فعل فى محل واحد حياتين يقبح أحدهما لا بعينه . ولو أن أحدنا علم أن دفع درهم واحد إلى الولد يصلحه ودفع الدرهم الثانى يفسده لكنا متى أعطيناه كلا الدرهمين يقبح دفع أحدهما لا بعينه ؟ وكذلك القول فى موتين لو فعلا فى محل وفناءين لو فعلهما تعالى .

فإن قال : فيجب فى البياض الواحد إذا وجد فى محل ثم طرأ[2] عليه سوادان أن يكون أحدهما باقيا له لا بعينه .

فإذا قلتم : إنهما جميعا ينفيان[3] به ، فقد بطل ماذكرتم ؛ لأن المنافاة كالإيجاب الشرط فى أنه قد يقع فيه مايجرى مجرى المنع .

قيل له : إن المنافاة أبعد فى هذا الباب من السبب الحادث ، لأن السواد الحادث لا يبقى البياض على طريقة الإيجاب حتى يكون هو الموجب لعدمه كالإيجاب العلة والسبب ؛ وإنما ينتفى البياض من حيث استحال اجتماع الضدين ، فإن كان الحادث بالوجود أولى انتفى الثانى لاستحالة وجود معه . وإذا صح ذلك لم يمكن أن يقال إنهما جميعا نفياه أو أحدهما / إلا على وجه من التجوز . وليس

(١) أى بأحدهما بدون تقييد .   (٢) فى الأصل طرى .   (٣) فى الأصل ينفيا .

كذلك الحال فى السبب لأنه يوجب فى الحقيقة فلا يمتنع إذا كان مفارقا فى إيجابه إيجاب العلة للمعلول[1] لجواز المنع فيـه [على[2]] ما ذكرناه ، وإن لم يجز مثله فى العلة والمعلول ، بل هو بمـا يفعله القادر أولى .

وقد علمنا أنه لايمتنع فيما يوقعه على وجه بالإرادة أن يكون المؤثر من الإرادات فيـه واحدا دون آخر على مانقوله من أن المؤثر فى فعله الإرادة المكتسبة دون الضرورية . فكذلك القول فيما ذكرناه من سببى الألم .

وعلى هذا الحـد يصح ما نقوله فى أحد الاعتمادين إذا زاد قـدره فى العدد على الآخر المخالف له : أن الزائد منه يولد لابعينه . فكما ليس لأحد أن يقول لم صار بعضه بأن يولد أولى من بعض وحال الجميع واحدة ، ولم يعين لكم المولد مما لا يولد ، فكذلك ليس لأحد أن يقول : يلزمنا مثـله فيما ذكرناه من أجزاء[3] التفريق إذا ولد بعضها الآلام دون بعض .

فإن قال : لو كان الألم معنى فى الحقيقة لوجب أن يكون متولدا عن الوهى والتقطيع أو الاعتماد ؛ ولو كان كذلك لوجب متى حدث التقطيع وانتفت الصحة أن يألم ولا يألم بعد ذلك — وأن كان الجرح بحاله لم يندمل — لأن الألم لايبقى ، فيجب أن ينقطع بانقطاع سببه ؛ وهذا يؤدى إلى أنا[4] لانألم إلا فى ابتداء حاله دون مابعده ، أو نألم فيما بعد فى وقت دون وقت ، والصفه واحدة . وفساد ذلك يوجب أنه إنما نألم لحدوث التقطيع المنافى لصحة الجسم ، فلذلك متى كانت الصحة منتفية نألم[5] لامحالة ، ومتى عادت الصحة بالاندمال خرج من أن يكون ألمـا .

---

(١) أى أن إيجاب يختلف من إيجابه العلة للمعلول .
(٢) ساقطة فى الأصل .
(٣) فى الأصل أجزا بدون همزه .
(٤) فى الأصل أن .
(٥) فى الأصل ألم .

قيل له : إن الألم لايوجد من فعلنا إلا متولدا أو بسببه التفريق الذى تنتفى به الصحة على ماذكرته .

ولا يجب أن لانألم إلا فى الابتداء ، لأنه قد يجوز أن يولد فى حال بقائه كما يولد فى حال حدوثه كما نقوله فى الاعتماد اللازم . وهذه الطريقة هى الواجبة فى جميع الأسباب : لأنها إذا كانت توجب ما تولده لأمر يرجع إليها ، وكان <باقيها>[1] يحاذيها فى ذلك الوجه ، فيجب أن تولد إلا أن يمتنع ذلك لأمر يرجع إلى شروطها وما يجرى هذا المجرى . وإذا صح ذلك بطل ما سأل عنه ، ووجب ما دام الجرح قائما أن يحدث الألم حالا بعد حال عن التقطيع الأول .

وليس لأحد أن يقول : إذا كان إنما يولد بشرط انتفاء الصحة ، فكاف يولد فى حال بقائه ، وذلك لأن الصحة منتفية فى حال البقاء كهى فى حال الحدوث ، فيجب أن يولد فى الحالين ، كما أن الاعتماد اللازم لما اختص فى حال البقاء بالجهة التى لها ولد ، فساوى حاله وهو باق لحاله وهو حادث . فأما إذا عادت الصحة بالاندمال ، فالشرط الذى له يصح أن يولد قد زال ، فلذلك لايولد ويخرج عن أن يكون ألما ، لأن الألم لايبقى ، فإن خرج سببه من أن يولد زال لامحالة .

فإن قال : فيجب فى المجاورة أن يولد التأليف وهى باقية على هذه الطريقة .

قيل له : قد قلنا إن قائلا لو قال بذلك لم يفسد ، ولم يلزم عليه إثبات ما لانهاية له كما يلزم متى قيل فى التأليف إنه يولد بالبقاء مثله .

وقلنا أيضا : إنه لو قال قائل إنما يولد التأليف بشرط أن يصير المحلان به[2] فى حكم الشىء الواحد ، وأن ذلك يحصل فى حال الحدوث دون حال البقاء ، لم يمتنع . فأما

---

(١) ساقطة فى الأصل . (٢) فى الأصل بها .

أبو هاشم رحمه الله فإنه أجاب عن السؤال الأول بأن الحى إنما تألم حالا بعد حال لأن السبب يحدث حالا بعد حال ، وذكر أن الاعتماد المجتلب يتجدد إما من فعل الخارج[1] أو من فعل الله تعالى عند الحركات التى تحصل فى الحروق وفيما يتزايل عن البدن . وذكر أن بدن الحى لايكاد ينفك عن[2] هذه الأمور ؛ وذكر أنه قد تختلف حال الجرح والصحة متقلة[3] ، فمرة يجد آلاما كثيرة كما وجده أولا ، ومرة يجد أنقص من ذلك . ولو كان السبب الأول هو المولد لم يختلف ذلك ؛ فعلى هذا الوجه يسقط السؤال أيضا ، لكن الذى قدمناه أولى . وإنما يختلف حال الجرح فينقص ألمه ويزيد للوجه الذى ذكره رحمه الله ، لأن الحادث من السبب ينضاف إلى الباقى ، فيختلف حاله مع الكثرة والقلة ، وربما حدث وربما لم يحدث . وقد يجوز أن يختلف من جهة أن الصحة المتفية قد يتغير حالها ، فمرة يعود بعضها ، ومرة يزول ما عاد منها ، حتى إذا اندمل وصلب الموضع ، استقر فيه فلم يتغير .

فإن قال : لو كان الألم جنسا سوى التفريق ، وكان الحى منا يألم به ، لم يخل من أن يألم به من حيث أوجب كونه ألما[4] كإيجاب الإرادة كونه مريدا ؛ وذلك يفسد لأنه كان يجب أن لايفرق بين محله وغير محله على التفصيل[5] كما لا يفرق ذلك فى الاعتقاد والإرادة وغيرها ؛ ولوجب أن يحصل له حال إدراك الحرارة وإن كانت منفصلة منها ، ولوجب حصول هذه الحال عنه وإن اشتهاه ، لأن تعاقب الشهوة والنفور عليه لايؤثر فى جنسه ، وإيجابه الحال فى الحى يرجع إلى جنسه ، وقد علمنا فساد ذلك .

---

(١) غير واضحة : فقد تكون الجارح (الشىء الذى يجرح) وقد تكون الخارج أى العامل الخارجى .

(٢) فى الأصل من .　　(٣) غير واضحة فى الأصل .

(٤) فى الأصل متألما .　　(٥) فى الأصل التفضل .

او ان يكون ألماً به لأنه أدركه فقط ، فكان يجب و إن اشتهاه أن يألم به ، وأن يكون القديم تعالى آلماً لأنه مدرك له[1] لا بآلة كما يدرك الحرارة لا بآلة ، ويكون آلماً به لأنه أدركه وهو نافر الطبع عنه .

ولو كان كذلك لوجب فى كل حادث منه أن يصح أن يشتهيه كما يصح أن ينفر طبعه ، وأن يصح أن يحدث فلا يشتهيه ولا ينفر طبعه عنه . وهذا يؤدى إلى تجويز أن يقطع إربا إربا فلا يألم بأن لم يحصل فيه نفوز الطبع عن ذلك . ويؤدى إلى أن يجوز أن يلتذ بذلك ، وفساده معلوم باضطرار ، فيجب بطلان هذا القول بأن الألم جنس سوى التقطيع .

قيل له : إنا لا ننكر ما أوردته من أنه لا يألم بالألم من حيث أوجب به حالا كالإرادة ، ولا ننكر ما ذكرته من أنه لا يألم لإدراكه الألم فقط ، والذى ننكره ما طعنت به فى الوجه الثالث ، وهو أنه يألم لإدراكه له مع نفور الطبع ، لأنه لا يجب متى صح ، أن يألم به . بل قد يصح عندنا أن يألم مرة ولا يألم به أخرى وأن أدركه فى الحالتين .

فإن قال : فيجب أن تجوزوا بقطع أعضائه وأوصاله و إن لم يألم .

قيل له : إذا كان إنما يألم لنفور الطبع عن الحادث ، لا لجنسه ولا لإدراكه فقط ، ولم يثبت فى نفور الطبع أمر يوجب أن لا يخلو الحى منه إذا كان حيا بحياة[2] ، فيجب تجويز ما سألت عنه .

فإن قال : إن ذلك يخالف ما نعلمه ضرورة .

قيل له : إن الذى يعلم باضطرار[3] هو ما به ينفصل الحى من غيره وهو الإدراك[4] ، فكأنا نعلم أن الحى إذا قطعت أوصاله وأبعاضه فإنه يدرك ما يحدث من المعانى .

---

(١) أى للألم .

(٢) هكذا فى الأصل ! ولا داعى لذكر " بحياة " .

(٣) أى علما ضروريا بديهيا .

(٤) يظهر أنه يستعمل كلمة الإدراك هنا بمعنى الإحساس .

وأما وجوب كونه ألما فالاضطرار فيه زائل . بل لو قيل إنا لا نعلم باضطرار أن الحى متى قطع إربا إربا أنه يدرك يصح أيضا ، لأن الكلام فى أن الحياة تقتضى بجنسها الإدراك طريقه الاستدلال ، ولذلك اختلف العلماء فيـه . وكذلك فالعلم بأن الحى منا يدرك من غير حدوث إدراك[1] طريقه الاستدلال . ولذلك جوز[2] كثير من العلماء مع السلامة[3] أن لا يوجد الإدراك فلا يحصل الحى منا مدركا . فإذا لم يمكن ادعاء الضرورة فى هـذا الباب ، فكيف يمكن ادعاء ذلك فيما هو كالتابع له ؟ لأن العلم بأنه يجب أن يألم بمـا يدرك تابع للعلم بأنه يجب أن يدرك . وقد بينا من قبل أن ما يجرى مجرى التعليل لا يعلم باضطرار وإنمـا يعلم ما يجرى مجرى الحكم فيه . وقـد علمنا أن الذى يحل هـذا المحل هو أنا نجد من أنفسنا أنا نألم عنـد التقطيع الحادث فى جسمنا ، وأنا[4] ندرك هذه الأمور . وأما العلم بأن ذلك واجب ، فإنمـا يتبع ما يجرى مجرى التعليـل ؛ لأنه مالم يعلم أن الوجه الذى لأجله أدركناه وعلمنا به مما لا يجوز أن ينفك الحى منا عنه ، لم يصح العلم بذلك . فكيف يدعى الاضطرار فيما هذا حاله ؟

فإن قال : ألستم قد قلتم إن أحدنا لو جوز مع سلامة الأحوال أن يدرك وأن لا يدرك لأوجب ذلك التشكك فى المشاهدات ، فكذلك يجب لو جوزنا أن يألم وأن لا يألم مع تقطيع أوصاله أن لا يفرق أحدنا بين حاله وهو ألم وبين حاله وهو غير ألم ، وأن لا يعرف مقادير الآلام فى جسمه ، وذلك يوجب القـول بأنه متى وجد الألم فيجب أن نألم به .

---

(١) أى من غير حدوث إدراك أنه يدرك .

(٢) فى الأصل جوزوا .

(٣) أى مع سلامة الجسم .

(٤) فى الأصل وإنما .

قيل له : إن إدراك الشيء هو طريق للعلم به و بما يتبعه[1] ، فيجب متى جوز أحدنا مع سلامة الأحوال أن لا يدرك ما يحضره[2] أن لا يفصل بين أحوال ما يدركه فى الصغر والكبر لتجويزه إدراك بعضها دون بعض ، كما لا يعرف الفصل بين ما يحضر من المدركات المتساوية .

وليس كونه ألما طريقا للعلم بما يألم به ؛ لأنه قد يعرف ذلك وإن لم يألم إذا لم يدركه ، فلا يوجب القول بأنه قد لا يألم به فى بعض الأحوال مع كمال عقله ، الشك فى المشاهدات . يبين صحة ما ذكرناه أن الصفحة الأولى من يده إذا كان بها حرق قد يحصل فيها التقطيع فلا يألم ، وحال الصفحة الثانية فى جواز ذلك فيها كحالها ، ثم كذلك فى سائر الصفائح . فكيف يجوز مع هذا القول إبطال حدوث هذه المعانى من غير أن تكون ألما بها . ألا ترى أن ما يحدث فى الصفحة الأولى لما وجب أن يكون مدركا ، فكذلك كان يجب فى التقطيع الحادث فى بعض الصفائح الثانية وفى سائر الصفائح . وكذلك كان يجب فى التقطيع الحادث فى بعض الصفائح لو وجب فيما يحدث عنه أن يألم به لا محالة أن يجب مثله فى سائر الصفائح .

فإن قال : إن قولكم هذا يؤدى إلى أن تجوزوا أن يقطع إربا إربا فلا يألم .

قيل له : إن تجويز ذلك وقد استقرت العادة لا يصح ، لأنه يجرى مجرى بعض العادات ، وإنما يصح مثله فى أزمان الأنبياء عليهم السلام .

فإن قال : فيجب أن تجوزوا أن تختلف هذه العادة بالأماكن ، وأن كثيرا من أهل البلاد النائية عنا هذا حالهم .

---

(١) مطموسة . (٢) فى الأصل يحضر به .

قيل له : إنا مع الاستدلال على أن نقض العادات لا يجوز إلا فى أزمان الأنبياء لا نجوِّز ذلك .

وأما من لم يستدل فإنه يجوزه . يبين ذلك أن أهل بلد بعيد لو لم يعتد أحد منهم الجرب ، كان لا يجب أن لا يجوز فى هـذا القدر من التقطيع أن يألم به ، بل كان يجوز أن يلتـذ به وإن لم يجرِّبه . فكذلك لا يمتنع عنـدنا وإن لم يجد الالتذاذ بالتقطيع الحاصل فى كل صفائح يده أن يمنع من تجويز ذلك . يبين ذلك أن أحدنا لا يجـوز من جهة العادة فى أهل بلد أن لا يلحقهم جوع ولا شبع ولا يوجب ذلك أن يكون هذا الباب واجبا فى كل حى ؛ لأنا قـد عرفنا أن ذلك لا توجبه الحياة ولا سائر ما لا ينفك الحى منـه . ولذلك جاز فى الملائكة وإن كانوا أحياء بحيـاة أن لا يطعموا ولا يشربوا . وكذلك القول فيما ذكرناه . وذلك يبين أن كون الحى منا ألمـا وملتذا بجميع ما يدركه ليس من الواجبات كما يجب كونه مدركا وأن ذلك طريقه العادة ، فلذلك اختلفت[1] أحوال الأحياء فيه ، وإن اتفقوا فى كونهم أحياء بحياة ، وفى سلامة الحواس .

وقد بينا فى غير موضع أن نفور الطبع لا يتعلق بالتقطيع نفسه ، وإنما يتعلق بمـا يحدث عنه . فلا يمتنع فى ذلك أن يشتهيه كما لا يمتنع أن ينفر طبعه عنه ، وإن استبعد فى العادة ذلك من حيث علم كل أحد من نفسه متى قطع يده إربا إربا أنه يؤلمه لا محالة ، كما يعلم أنه متى أكل ما اعتاده أنه شبع ومتى شرب المـاء روى . وإذا جاز خلاف ذلك فى الطعام والشراب ، فمـا الذى يمنع من خلافه فيما ذكرناه ، حتى تحدث فى الإنسان الشهوة للمعنى الحادث عنـد تقطيع يده ، ويكون ملتذا بذلك .

---

(١) فى الأصل اختلف .

وإن لحقتـه مضرة بالتقطيع من حيث يحتاج إلى صحـة الآلة فى التصرف ، فمتى تغير[1] عن حال الصحة لحقته مضرة ؟

ولهذه الجملة نجد الحى منـا عند البرد الشديد — عنـد الاصطلاء أو الغوص فى المـاء الفاتر — اللذة الشديدة ، ويجـد من به جرب اللذة مختلفة على حسب ما لحقه من هذه العلة .

ولا يجب ، من حيث جوزنا ذلك أن يشتهى الحى منا قطـع أوصاله ؛ لأنا قد بينا أن ذلك ممـا لايدرك ، فلا يصح أن يشتهى ولا ينفر الطبع عنه[2] .

وإنمـا يصح ذلك فى المعنى الحادث عنـده . وقد يصح ذلك فى المعـنى أن يحدث والصحة قائمة فتخلص[3] له اللذة ، وقد يصح أن يخلص فيه الألم .

فأما إذا حدث مع تقطيع العضو ما يشينه ، فإنه وإن التذ فلا بد من أن يقترن بذلك الغم الذى ربمـا غمر القلب وأثر فيما يجد من اللذة ؛ لأن العاقل لابد من أن يغتم بفساد أعضائه لحاجته إليها ولكونها آلة له ؛ ولأن صحتها تقتضى فى العواقب ضروبا من اللذة والمنافع لا تحصل به[4] ؛ فلذلك لا تخلص له اللذة .

فإن قال : هلا قلتم إن الحى منـا لا يخلو من شهوة ونفور طبع ، وإن حياته مضمنة بذلك كتضمن الجوهر بالأكوان[5] ، وإن هذه الطريقة يصح معها القول بأن الألم معـنى ، ويصح معها أنه لا يجوز أن يقطع أعضاؤه ولا يألم من حيث لا يخلو من مبدأ النفور ؛ وقد نبـه أبو هاشم رحمه الله على ذلك وصرح بالقول به شيخنا أبو عبد الله رحمه الله .

---

(١) فى الأصل تغيرت .

(٢) أى ولا يصح أن ينفر الطبع عنه .

(٣) فى الأصل فتخلص .

(٤) فى الأصل بها ، والمراد « به » أى بالغم .

(٥) المراد بالأكوان الكيفيات أو الأعراض التى تعرض للجوهر .

قيل له : إنما اخترنا الطريقة الأولى لوجوه من الفساد تلزم فى هذا القول، لأنه لا صفة للحياة تقتضى تعلقها بالشهوة أو النفور كما عقلنا للجوهر صفة تقتضى تعلقه بالأكوان ؛ فلو جاز أن يقال فى الحياة — وحالها ما ذكرنا — أنها مضمنة بهذين أو أحدهما ، لجاز أن يقال فى الجوهر إنه مضمن باللون والطعم والرائحة وإن لم نعقل فيه تعلقا يوجب هذا الباب .

فإن قال : إنما قلت إنها مضمنة بالنفور لعلمى بأنه لا يجوز فى الحى منا أن يقطع إربا إربا فلا يألم .

قيل له : قد خالفناك [فى][1] هذا الأصل واعتقدنا جوازه ، فكيف يصح أن تعتمده ؟

وإنما يصح لك ذلك متى ثبت أن الحياة مضمنة بالنفور ، وإن كنت إنما تثبت ذلك بهذا الأصل، وهذا الأصل إنما يعلم بعد تثبيت هذا المذهب ، لزمك من حيث جعلت كل واحد أصلا لصاحبه وفرعا على صاحبه أن لا تعرفهما البتة .

وبعد ، فلو كانت الحياة مضمنة بالنفور والشهوة ، لم تكن بأن تتعلق ببعض أجناسها بأولى من بعض ، وهذا يوجب فى الحى منا أن يشتهى كل ما يصح أن يشتهيه ، وأن يجب أن ينفر طبعه عن كل ما يصح ذلك فيه، وأن لا تختلف حاله فى ذاك بالأوقات ، وأن لا تختلف حال الأحياء فيه ، وفساد ذلك يوجب بطلان هذا القول .

وليس يلزمنا مثله إذا قلنا فى الجوهر إنه مضمن بالكون ؛ وذلك لأن الأكوان متضادة ، ولأن ما يختص به الجوهر فى كل حال ، له تعلق بجنس من الكون دون ما عداه .

---

(١) ساقطة فى الأصل .

وليس كذلك حال الحياة ، لأنا قد بينا أنه لا تعلق لها بجنس من الشهوة دون ما سواه ، وفى ذلك إيجاب ما ذكرناه من الفساد .

وبعد ، فإن الحياة إذا لم يكن لها اختصاص بجنس دون جنس من الشهوات وما يضادها ، فلم صارت لا يجوز أن تخلو من شهوة متعلقة بشىء أولى من أن تخلو من نفور طبع متعلق به ، وهذا يوجب أن لا تخلو من وجود الضدين ، وذلك محال .

وعلى هذا النحو قلنا لمن يحيل خلو الجوهر من الكون[1] إذا لم يكن له بأحد الضدين تعلق فيما له[2] لا يخلو منه ، فيجب أن لا يخلو منهما جميعا .

وعلى هذا الوجه يلزم من يقول فيه تعالى إنه مريد لنفسه ، فيقول إذا لم يكن لأحد الضدين فيما له يجب أن يريده من الحكم ما ليس للآخر ، فيجب أن يريدهما جميعا .

وبعد ، فإن الدلالة وردت[3] على أن الشهوة وضدها لا يجوز البقاء عليهما ؛ فما الذى يوجب أن يفعل القديم أحدهما أو كلاهما حالا بعد حال عند بقاء الحياة ، وقد عرفنا أنه تعالى المختص بالقدرة عليهما ولا يجوز عليه الإلجاء[4] ؛ فهلا جاز أن لا يختار فعلهما والحياة باقية ، وذلك نقض القول بأنها مضمنة بهما[5] أو بأحدهما ؟

فإن قال : إن ذلك نفسه يلزمكم فى الأكوان لأنه تعالى غير ملجأ إلى فعلها ، فهلا جاز خلو الجوهر منها ؟

---

(١) فى الأصل اللون .
(٢) لعل له زائدة ، وكذلك الحال فى قوله فيما بعد فيما له يجب أن يريده .
(٣) فى الأصل وردلت .
(٤) أى أن يلجئه غيره .
(٥) أى بالشهوة وضدها .

قيل له : إنه تعالى عند حدوث الجوهر يفعل بعض الأكوان من حيث لا بد أن توجد فى جهة دون جهة ، ولا تصير كذلك إلا بمعنى ، فأما فى حال بقاء الجوهر ، فغير واجب أن يفعل تعالى الكون لأن البقاء يجوز عليه ، وإنما يفعل باختياره بعض الأكوان فينتفى عنده ما فى الجوهر ، لا لأنه يجب أن يكون فاعلا له ، بل لضرب من المصلحة ، وذلك لا يصح فى الشهوة ونفار الطبع من حيث لا يجوز البقاء عليهما .

فإن قال : أفليس لو كان الكون لا يبقى لوجب أن يكون تعالى محدثا له حالا بعد حال إذا كان الجوهر باقيا ؟

ومتى وجب ذلك لزمكم مثله فى الشهوة ونفور الطبع ؟

قيل له : إن كان لا يجب أن يفعل تعالى الكون حالا بعد حال ، لكنه كان يجب متى لم يفعل الكون أن يبطل الجوهر ، لأنه لا فرق بين أن يبطل بأن يحتاج فى وجوده إلى الكون متى لم يفعل ، أو يبطل متى احتاج إليه فى صفة لا ينفك فى حال الوجود منها .

فإن قال : فقولوا بمثله فى الشهوة ونفار الطبع .

قيل له : إنما صح فى الجوهر ذلك من حيث عقلنا له صفة زائدة على الوجود لا يحصل عليها إلا بالكون ، ولا ينفك وهو موجود عنها[1] .

وليس يعقل للحياة ذلك ، فكيف يقال فيها مثل ما يقال فى الجوهر لو كان الكون لا يبقى[2] ؟

وبعد ، فإن الكون لو لم يبق لكان[3] متى لم يفعل الكون فى الجوهر يبطل من حيث صار الكون مختصا به اختصاص العلة بالمعلول ، ولذلك كان يبطل أحد الجوهرين ولا يبطل الآخر .

---

(١) فى الأصل منها . (٢) أى لو كان الكون غير باق . (٣) فى الأصل كان .

وليس كذلك حال الحياة ، لأن الشهوة لا تختص بها بوجه ؛ فكيف يجب متى لم توجد أن تعدم ؟ وكيف يصح إذا لم توجد الشهوة فى القلب أن تعدم الحياة عن اليد[1] ، ولا تعلق لها إلا بالحياة التى فى محلها لوصح أن يكون بينهما تعلق .

على أن هذا الأصل لو يسلم لكان لا يوجب التخلص من السؤال الأول ؛ وذلك أنه يقال له إن الحياة وإن كانت مضمنة بهذين الجنسين[2] ، فمعلوم من حال كل مدرك أنه يصح أن يشتهى بدلا من أن ينفر الطبع عنه .

وأن ينفر الطبع عنه بدلا من أن يشتهى . لأن من حق الضدين أن يصح أن يتعاقبا على المتعلق على هذا الحد حتى يجرى ذلك فيهما مجرى الحقيقة التى لا يصح زوالها عن الضدين .

ولذلك قلنا : إن من علامة الضدين المتعلقين بغيرهما أن يتعلقا بالشىء الواحد على العكس .

فإذا صح ذلك ، فيجب فى تقطيع الأوصال أن يصح أن يشتهى أو يشتهى ما يحدث عنده ؛ وذلك يوجب جواز أن لا يألم الحى منا بذلك ، بل يوجب جواز أن يلتذ به ؛ والمسألة قائمة بحالها على هذا المذهب .

وإنما تخلص لأجل هذا الأصل من قول من يقول جوزوا أن لا يألم بتقطيع أوصاله ولا يلتذ ، فيقول عند ذلك : إنما لا أجوز لك من حيث لا تخلو الحياة من هذين .

على أنه يبعد عليه التخلص من هذا السؤال أيضا بأن يقال له إذا كنت جوزت أن تخلو الحياة من شهوة ونفار فى مدركات كثيرة معقولة ، ولم يوجب ذلك

---

(١) « اليد » هكذا فى الأصل .　　(٢) أى الشهوة ونفور الطبع .

فسادا ، يجوز مثله فى المدرك الذى يحدث عند قطع أوصاله ، لأنك لم تحكم بأنها[1] لا تخلو من سائر أجناس الشهوات وأضدادها .

وإذا أوجبت أن لا تخلو من بعضها يجوز أن تختلف أحوال الأحياء ، ففيهم من لا يخلو من شهوة ونفار فى المأكل ويخلو فيما عداه[2] .

وفيهم من لا يخلو فيما يحدث فى جسمه ويخلو فيما سواه ؛ وهذا يبين أنه لا مخلص له من المسألة ، فيجب أن يكون المعتمد فى الجواب ما قلناه .

فإن قال : إنه لا يجوز أن يشتهى ما يحدث عند قطع أوصاله ، لأن من حق الشهوة أن تتعلق بما يصلح على ذات المشتهى ؛ ومعلوم أنها لا تصلح على ذلك . وكذلك فمن حق ضدها أن لا يتعلق إلا بما فيه فساد ذاته ؛ ومعلوم من حال ما يحدث عند قطع الأوصال أنه يوجب فساد جسمه . فلذلك أحلت فى هذا الحادث أن يشتهيه وأن لا ينفر طبعه عنه ، وحكمت بأن الحياة لا تخلو من هذا النفار لهذه العلة .

قيل له : إن هذا الأصل إن صح نقض القول بأن من حق الضدين المتعلقين بغيرهما أن يصح أن يتعاقبا عليه . وقد بينا أن صحته واجبة ، فاختر أحد الأمرين : إما أن يفسد ذلك لما ذكرته فى الشهوة والنفار أو يصح ذلك ويبطل ما قلته فيهما . وقد بينا أن خلاف ما ذكره فى الشهوة والنفار يصح ، ودللنا عليه ، فتجب سلامة هذا الأصل عن الفساد دون ما ذكره فى الشهوة والنفار .

وبعد : فإن الشهوة لا تتعلق بالتقطيع ولا النفار[3] ، وإنما يتعلقان بما يحدث عنده[4] . وقد يجوز أن يحدث هذا الجنس ولا تقطيع إذا كان من فعله تعالى ؛ فمن

---

(١) أى الحياة .
(٢) فى الأصل عداها .
(٣) أى ولا النفار يتعلق بالتقطيع .
(٤) أى بما يحدث عنده التقطيع .

أين أن ذلك الحادث يوجب فساد جسمه لا محالة، وقد يجوز حدوثه على بعض الوجوه ولا يوجب فساده ؟

فإن قال : إنما يوجب فساده إذا اقترن بالتقطيع؛ فأما إذا انفرد عنه فغير واجب ذلك فيه .

قيل له : إذا كان قد يحدث منفردا ولا فساد، وإذا حدث والتقطيع معه، حدث الفساد، فيجب أن تكون علة الفساد هي[1] التقطيع دونه، وأن يكون لوجه فساده تأثير[2] فى الصحة والألم إلى غير ذلك .

وبعد : فإن قوله إن الشهوة تتعلق بما يكون صلاحا للجسم بعيد؛ وذلك لأن المشتهى إنما يكون صلاحا متى ناله والشهوة متعلقة به . فلو كانت لا تتعلق إلا والشرط فى متعلقها أن يكون صلاحا — وقد علمنا أنه لا يكون صلاحا له إلا والشهوة متعلقة — لأدى ذلك إلى كون كل واحد منهما شرطا فى الآخر، وهذا محال .

وبعد، فإن كون المشتهى صلاحا هو لأن المشتهى يلتذ به، لأنه لا يعقل فى كونه صلاحا سوى ذلك؛ لأن سائر الأحكام المعقولة للمدرك ترجع إلى المحل، والذى يرجع منها[3] إلى الجملة هو الذى ذكرناه .

وقد علمنا أن كونه ملتذا به أنه يتبع الشهوة، فكيف يصح أن تكون الشهوة تابعة لذلك ؟

وبعد، فإنه إن جاز فى بعض الأحياء أن تكون رؤيته لجميع المناظر، وإدراكه لجميع المسموعات والروائح والطعوم تكون فسادا من حيث خص بنفار

---

(١) فى الأصل هو .   (٢) فى الأصل تأثيرا .   (٣) فى الأصل منه .

الطبع عن ذلك ، أو أن يكون كل ذلك فى غيره صلاحا ، و يكون ذلك يجمع فى بعض الأحياء لا صلاحا ولا فسادا — مع بعد ذلك فى الأفهام وخروجه عن العادة — فما الذى يمنع من مثله فيما يحدث عند قطع أعضائه ؟

وبعد ، فقد علمنا أن الحى إذا كان صغير الجسم ففقد ما يزيد على قدر جسمه لا يكون فسادا ؛ وإذا انتهى به الحال إلى أن يعظم جسمه ، ففقد ذلك القدر أو بعضه يقتضى فساد الأمر يرجع(١) إلى اختلاف حاله لا لشىء يرجع إلى جنس الحياة . فما الذى يمنع من مثله فى تقطيع هذا القدر الزائد حتى يكون فسادا فى بعض الأحياء وصلاحا فى بعض ؛ ويكون ما يلحقه ويحدث فيه — فى أن الحال قد يختلف فيه — بمنزلة وجوده وعدمه .

وكذلك فقد عرفنا أن فى الأحياء من تكثر آلاته ، وفيهم من تقل . ولا يوجب فقد ذلك الزائد عمن قلت آلاته(٢) فسادا ، لأن ذلك من باب العادة فتختلف أحوال الأحياء فيه . فكذلك القول فيما يحدث عند التقطيع .

وبعد ، فقد عرفنا أن الحى منا متى حصل فى جسمه زيادة فى بعض جوارحه حتى يتوصل إلى إزالتها ويرى أن اعتدال جسمه وصحة آلته فى ذلك ويتحمل له المكاره ، لا يعد قطع ذلك فسادا وإن ألم عنده ، بل يعده صلاحا . فما الذى يمنع من مثله فى تقطيع نفس الأعضاء لو اختلفت العادة فيه ؟

وبعد ، فكما يعلم أن التقطيع الحادث فى جسمه على ما جرت به العادة يكون فسادا ، فقد يعلم أن زيادة الحرارة فى بدنه تكون فسادا نحو ما يلحق المحموم والمصدع . وقد علم أن هذا القدر من الحرارة قد يجوز أن يشتهيه ولا يكون فسادا ، وتختلف هذه العادة ، فما الذى يمنع من مثله فيما يحدث عند التقطيع ؟

---

(١) هكذا فى الأصل : وفى الكلام نقص تقديره وهذا يرجع . (٢) فى الأصل آلته .

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : لو كان ما نجده من[1] الألم ليس هو لإدراكه معانى حادثة فى جسمه وإنما يرجع به إلى التفريق ، لوجب أن لا يجد المنقرس الألم العظيم ولا الملسوع ، لأنا نعلم أن القدر الذى نجده يزيد على ما يجده من تقطع منه ذلك العضو بالآلة مع وجداننا أنه ماثم لم يظهر فيه تفريق . وذلك يبين أنه إنما ألم بحدوث هذه المعانى من فعله تعالى لا عن سبب[2] وأنه لا تقطيع هناك وإن لحقه الألم الشديد .

ويبين صحة ما قلناه علمنا بأن أحوال الأحياء تختلف فيما يلحق أجسامهم عند التقطيع وإن كان قدره لا يختلف . وذلك أن هناك معانى حادثة يتعلق بها نفار الطبع ، وتوجد فى أحد الحيين أكثر مما توجد فى الحى الآخر . لذلك تجد للعادات تأثيرا فى هذا الباب . ألا ترى أن من <يتفتى>[3] ويكثر منه احتمال هذا الباب لا يجد من الآلام ما يجد غيره ، كما لا يغتم بما لا يغتم به غيره؟ وعلى هذا الوجه تعد الرياضة فى كثير من هذه الأمور مخففة لما لولا الرياضة لثقل تحمله . وكل ذلك يبين أن المختار فى الجواب ما ذكرناه .

فإن قال : لو كان هناك معنى حادث[4] سوى التقطيع ، لم يخل ذلك المعنى من أن يختص الحى أو يختص المحل . فلو اختص الحى لوجب أن يكون موجبا له حالا تميزه[5] من سائر ما يختص به . وقد علمنا أنه لا حال له بكونه ألما سوى كونه مدركا لذلك الحادث ، ولأنه كان يجب فى سائر ما يدركه ويألم به من الأمور المنفصلة منه أن يختص بالحى ، لأنه يدركه على الحد الذى يدرك عليه المعنى الحادث

---

(١) ساقطة فى الأصل .

(٢) أى آلة .

(٣) غير واضحة فى الأصل ولعلها يتفتى من الفتوة .

(٤) فى الأصل حادثا .

(٥) فى الأصل تميزها .

فى جسمه من الوهى وقد تألم به كما يألم بذلك . ولا يجوز أن يكون مختصا بالمحل لأن ذلك يوجب جواز وجوده فى الجماد وفى كل محل لا حياة فيه ؛ لأنه لا يصح أن يختص بالمحل وهو محتاج الى الحياة . ولو وجد فى الجماد لأدى إلى أن يكون وجوده كعدمه فى أنه لا حكم له ، ولا تحله به أبنية . وذلك محال فى المعانى الموجودة فى المحال . فيجب نفيه وصحة القول بأن الألم إنما يألم من حيث يحدث فى جسمه التقطيع فقط .

قيل له : إنا لا نقول فى هذا المعنى إنه يختص الحى ويجوز وجوده فى الجماد على ما ذكره شيخنا أبو هاشم رحمه الله فى نقض الطبائع ؛ ولا يجب ما سألت عنه من أن وجوده كعدمه ، لأن المعلوم من حاله وهو موجود فى المحل أن الحياة لو وجدت معه لكان له حكم معقول وهو إدراك ذلك الحى له وتألمه به إذا كان نافر الطبع ، فلا يجب من ذلك أن يكون وجوده كعدمه .

وبعد ، فإنه يلزم على هذا القول متى جوز وجود القدرة مع المنع من مقدوراتها أن يكون وجودها كعدمها من حيث لا يصح من القادر بها أن يفعل بها شيئا من مقدوراتها ، وذلك يوجب نفى القدرة . ومتى قال إنها وإن كانت كذلك عند اقتران المنع بها ، فمعلوم من حالها أنه لولا المنع لصح الفعل بها ، فلا يجب ما ذكرته .

قيل له : وكذلك المعلوم من حال الألم إذا وجد فى الجماد أنه لو اقترنت به الحياة لكان الحكم الذى ذكرناه حاصلا له ، فلا يجب لأجل ذلك نفيه .

وبعد ، فإن ذلك الألم متى وجد فى الجماد فالقديم تعالى مدرك له كما يدرك الحرارة الموجودة فى جسم غائب عن جميع الأحياء منا ؛ فقد حصل لها حكم ، فلا يجب ما ذكرته .

فإن قال : إن الحكم الذى يجب أن يحصل لها فى كل حال أن يكون الألم ألماً بها ، وذلك لا يتأتى فيها وهى جماد .

قيل له : إنما يجب ما ذكرته لو كان كون الحى ألماً به يرجع إلى ذاته ، وقد بينا أن ذلك يرجع إلى نفور الطبع ، فلا يصح ما ذكرته .

فإن قال : كيف يصح إثباته على وجه لا يصح منا أن يدركه ؟

قيل له : إنه إذا كان فى جماد فإنما لا يدركه أحد لخروج ذلك المحل من أن يكون بعضا له ، ومن أن تحل فيه حياته ، لا لأن إدراكه محال ؛ بل يصح من كل أحد منا على بعض الوجوه أن يدركه بأن يصير بعضا له[1] ، وإن كان لا يصح ذلك فيه فى الأحياء إلا على طريقة البدل لأمر يرجع إلى استحالة وجود حياتيهما فى محل واحد ، لا لأمر يرجع إلى ذلك المعنى .

وبعد . . فقد ثبت أن اللون يوجد فى المحل ولا يصير للمحل به حكم[2] ، وإنما يوجد فيه فيدركه المدرك عند ارتفاع الموانع . وذلك قائم فى الألم إذا وجد فى الجماد ، وإنما يخالف حاله حال اللون من حيث يصح فى اللون أن يدركه الأحياء على الجمع ، وأن يدركوه وهو مباين منهم ، وليس كذلك حال الألم .

وبعد . . فإن جاز وجود المرارة فى الجماد فى حال لا يصير أحد من الأحياء ذائقا لمحلها[3] وآلما بها[4] ، فما الذى يمنع من مثله فيما ذكرناه من الألم معها . وقد بينا من حاله أنه لا يرجع منه إلى الحى إلا مثل الذى يرجع من المرارة إليه . وإنما اشتبه حاله فظن من يخالفنا فيه أنه يحتاج إلى الحياة دون المرارة من حيث وجد

---

(١) أى بعضا لجماد .　　(٢) فى الأصل حكما .　　(٣) فى الأصل لمحلها .

(٤) فى الأصل به . والظاهر أنه يعتبر المرارة وما على شاكلتها كيفيات موجودة فى الأشياء ولو لم يتذوقها أحد .

أنه متى حدث فلا بدّ من أن يدركه وليس كذلك حال المـرارة ؛ ولأنه متى حدث في بعضنا أدركناه ، وإذا حدث لا في بعضنا لم يصح أن ندركه ، وليس كذلك حال المرارة . وجميع ذلك لا يوجب افتراق حالها فيما قدمناه .

فإن قال : لو كان الألم معنى سوى التفريق يتناوله الإدراك ، لوجب أن يدرك على أخص أوصافه وإن كان جنسا واحدا . وقد علم أن كونه ألما، وكون المدرك له آلما لا يرجع الى أخص أوصافه لأن ذلك يرجع إلى أنه نافر الطبع عنه ، وقد يجوز أن يلتـذ به لو كان مشتهيا له ، فكان يجب أن يعلم المدرك له من حاله ما يختص به ، وأنه أمر زائد على كونه ألما أو ملتذا ، كما يعلم من حال الحلاوة عند الإدراك ما هي عليه سواء ألم بها أو التذ . وفي بطلان ذلك دلالة على أنه ليس بمعنى . وإن كان الألم مختلفا في جنسه فيجب أن يميز به المـدرك له بين مختلفه ، وأن يعرف من حال كل جنس منـه ما ذكرناه . وكان يجب في مختلفـه أن يكون متضادا كالحرارة والبرودة . وقد علمنا فساد ذلك فيه، فيجب نفي كونه معنى .

قيل له : لا بدّ في الألم أن يعلمه المدرك له في الجـملة على الوجه الذي يدركه عليـه . وإذا كان الإدراك يتعلق بأخص أوصـافه، فيجب أن يعلمـه على تلك الصفة، كما تعلم سائر المدركات مع سلامة الأحوال . لكنه لا يجب في كل مدرك أن يتخلص له من صفته مثل ما يتخلص من صفة الأمور المتضادة التي تعرف مفارقة بعضها لبعض بالإدراك . ألا ترى أن الواحد منا يفصل بين الألوان المنفردة بأكثر من فصله بين الألوان المختلطة، ويفصل بين المتضادات بأكثر من فصله بين مالا يتضاد؛ وربما عرف فيما يدركه العبارات المفيدة لها فيتمكن من العبارة عنها؛ وربما يتعذر ذلك عليه لفقد المواصفة .

الا ترى أن الواحد منا يجد طعم ما يأكله من الخبز وما يشرب به من الماء ، ولا يفصل فى ذلك كفصله بين الحلو والمر ابعض ما ذكرناه من الوجوه ، ولا يمنع ذلك من ثبوت طعم فيهما مدرك ؟

وكذلك القول فيما فيه طعوم ممتزجة : أنه يدركه ، ولا يفصل كفصله بين ما ينفرد بطعم معلوم ، وإذا صح ذلك وعلم أنه لا شىء أوضح من حال المدركات فيما تعلم عليه ، فيجب أن لا يصح بالمقايسة نفيها ، بل يجب القضاء بإثباتها وبأنها معلومة على ما هى به على الجملة وإن لم تمكن العبارة عن ذلك ، أو لم يحصل فيه من الفصل مثل ما لم يحصل فيما له صفة .

وقد وجدنا الألم الحال فى بعضنا كما نجد الحرارة الحالة فى بعضنا ، وعلمنا أنا ندركه كما ندركها ، لكن الحرارة من حيث ثبت لها ضد ، حصل فيها من الفصل أكثر مما يحصل فى الألم .

ولا يمنع ذلك من كون الألم مدركا على ما هو به ؛ ولسنا نثبته أجناسا ؛ بل هو جنس واحد ، لأن بعضه يلتبس ببعض إذا كانت (١) حال المدرك واحدة .

ولو كان مختلفا لم يلتبس بعضه ببعض والحالة هذه ؛ فصارت هذه الدلالة فى أنها تقتضى كونه جنسا واحدا بمنزلة الدلالة على أن الحرارة جنس واحد . لكن الحرارة اسم يبين جنسه من غيره ، وليس للألم اسم يفيد ذلك فيه لأنه يسمى مرة ألما إذا حصل المدرك به نافر الطبع ، ومرة لذة إذا أدركه مع الشهوة (٢) ، وإنما يخص باسم يبين به من غيره لأن أقوى الطريقة فى معرفة حاله هو ما يجده الإنسان من كونه آلما به وملتذا ، وصار ذلك فى أنه يوجب التفرقة عند المدرك بمنزلة التفرقة

---

(١) فى الأصل كان .

(٢) ظاهر من هذا أنه يعتبر اللذة والألم جنسا واحدا ، يسمى ألما إذا صحبه نفور الطبع ، ولذة إذا صحب الشهوة .

بين الحرارة والبرودة ؛ وإنما يضع أهل اللغة العبارات للمعانى بحسب ما يظهر من أحوالها لهم فيسبقون إلى الأظهر فالأظهر من ذلك .

ولذلك وضعوا للأكوان المختلفة عبارات ولم يضعوا للأكوان المختلفة ذلك[1] ، وإنما وضعوا لها ما كان أظهر عندهم من كونها حركة وسكونا واجتماعا وافتراقا . فلما ثبت من حال الألم[2] أنه يجد — لكونه ألما — من التفرقة[3] أظهر مما يجده لإدراك نفس الألم ، صارت هذه التفرقة أغلب عليه وأقوى عنده[4] ، فوضع له من من العبارة ما يفيدها ، ولم يضع له ما يفيد جنسه .

فإن قال : فما الصفة الراجعة إلى جنس الألم ؟

قيل له : قد علمنا على كل حال لكونه عليها ما يجب أن يدرك بمحل الحياة فيه لا فى غيره .

فيجب أن يبين من غيره بهذه الصفة التى اقتضت فيه ما وصفناه ، كما أن التأليف يبين من غيره بحال يختص بها — لكونه عليها — ما يحتاج إلى محلين ، وكما أن الغذاء يجب أن يختص بحال لكونه عليها يشبع به الجسم .

وقد علمنا أن ما يختص به الجنس لا يختلف حاله بأن يدرك أو لا يدرك فى أنه لا بد من أن يصح أن يعلم عليه ، وإن كان طريق العلم بها فى المدركات هو الإدراك ؛ وفيما ليس بمدرك ، هو الدليل .

---

(١) يظهر أن المراد أنهم وضعوا لبعض الأكوان المختلفة عبارات (أى أسماء) ولم يضعوا لبعضها أسماء ، وإلا يكون الكلام متناقضا .

(٢) الألم على وزن حذر أى المتألم يستعملها المؤلف كثيرا .

(٣) التفرقة هنا انقسام أجزاء الجسم بسبب كالإحراق والقطع بالسكين ونحوها .

(٤) فى الأصل عنه .

فإذا صح فى المعلوم بالدليل ما ذكرناه، فغير ممتنع مثله فى المعلوم بالإدراك ، فكأنا عند الإدراك نعلمه على الحال التى لكونه عليها ندرك بنفس المحل فى المحل ؛ ثم إن كنا مشتهين له التذذنا به ، وإن كنا نافرى الطبع عنه ألمنا به ، وإن خلونا من الحالتين أدركناه على الوجه الذى ذكرنا ، وعلمناه على الجملة ، وإن كنا لم نلتذ به ولم نألم . وكل ذلك يبين فساد ما أورده السائل ، وأنه يوصل بما أورده إلى نفى المدركات .

فإن قال : لو كان الألم معنى سوى بطلان الصحة ، وكان جنسا واحدا ، لوجب أن لا يصح متى اشتهى بعضه ، أن يكون نافر الطبع عن بعض آخر ، كما لا يصح فيمن يشتهى الحلاوة أو الحموضة ذلك ؛ ولو كان كذلك لم يصح أن يألم بالحادث منه فى عضو ويلتذ بما يحدث فى عضو آخر .

وقد علمنا صحة ذلك ، فيجب نفى كونه معنى أصلا ، وأن يقال : إنما يألم به من حيث انتفت صحته به ؛ فكل تفريق يقع به هذا المعنى يألم به من غير علة يصير ألما لأجلها .

قيل له : إن الذى ذكرته فى الشهوة ليس بواجب عندنا ؛ لأنه كما يصح أن يشتهى الحامض على حدته والحلو كذلك ، فقد يشتهى المز ؛ لأن الشهوة كما تتعلق بالجنس ، فقد تتعلق بضرب من الجنس ؛ وكما تتعلق بمفرد الطعم ، فقد تتعلق بممتزجه ، وإن كان يجب أن لا تختص فى التعلق على الوجه الذى تعلم عليه : لأنها تتعلق بعين مخصوصة ؛ بل تتعلق بصفة معلومة تستغرقها .

ولذلك يصح أن يشتهى الواحد منا المرارة ، وربما اشتهى ما الغالب فيه الحموضة أو الغالب فيه الحلاوة ، وربما اشتهى حلاوة مفرطة ، وربما اشتهاها

متوسطة . وعلى هـذا الوجه تتعلق شهوة أحدنا بالأطعمة المصنوعة التى تتركب من طعوم مختلفة . وإذا صحت هـذه الجملة فما الذى يمنـع من أن يشتهى أحدنا ما يحدث فى بعض أعضائه من جنس الألم وينفر طبعه عن الحادث فى عضو آخر وإن كان الجنس واحدا ؟

فإن قال : فلا بد من أن يحدث أحدهما على خلاف الوجه الذى يحدث عليه الآخر حتى يشتهيه دون الآخر .

قيل له : قد صح أن يقال إن افتراقهما فى حصولها فى عضوين يكفى من هذا الباب ، لأن افتراقهما فى ذلك بمنزلة أن يخلق تعالى للواحد منا آلتين يدرك بهما الطعم ، فكان لا يمنع أن يشتهى إدراك جنس من الطعم بإحداهما دون الآخر ، فكذلك القول فيما ذكرناه ، ويصير افتراقهما من هذا الوجه كافتراقهما فى حدوثهما فى حالين وفى تعلقهما بمدركين . فكما لا يمتنع فى ذلك ما ذكرناه ، فكذلك القول فيما يقترن بالمحال .

فإن قال : فيجب على هذا القول أن لا يمتنع أن تألم بمـا تراه بإحدى العينين وتلتذ بمـا ترى بالأخرى .

قيل له : قد كان يصح ذلك لو تميز له المدرك بإحداهما(١) عن المدرك بالأخرى ، وذلك يبين صحة ما ذكرناه أن المدرك الواحد قد يشتهى الإنسان لمسه بعضو دون عضو ، وإذا لم يمتنع ذلك ولم يجز أن يقال إن الضرب الواحد كيف يصح ذلك فيه(٢) مع أنه لا يصح فى الجنس الواحد أن يشتهى وينفر الطبع عنه ؛ بل لو قيل إن ذلك قد يصح فيه لأمر يرجع إلى تعلقه بعضوين ، فكذلك الحال فيما بيناه .

---

(١) فى الأصل بأحدهما .

(٢) فى الأصـل الضربة الواحدة كيف يصح ذلك فيها ؛ ولكن الظاهر أن المؤلف يستعمل كلمة « الضرب » (أى النوع) بدليل قوله بعد ذلك « مع أنه لا يصح فى الجنس » ولا يريد « الضربة » .

وقد يصح أن يقال إنه إنما اشتهى ما يحدث عند التفريق فى بعض أعضائه لمفارقته العضو الآخر الذى يألم بالحادث فيه بأن يغلب على ذلك العضو بطوبة، أو ما يجرى مجراها، فتتعلق شهوته عند ذلك بالحادث فيه دون ما يحدث فى العضو الآخر المباين له فى هذه الصفة.

وهذا معلوم فى الجملة، لأن الذى يلتذ بحك الجرب لابد من أن يحدث فى عضوه ما ذكرناه، ويباين الأعضاء السليمة فى هذا الباب، فيصير هذا الوجه كالضرب لهذا الألم. وكما(١) لا يمتنع فى الشهوة والنفور أن يتعلقا بضربين من الطعوم وإن كان الجنس واحدا، فكذلك لا يمتنع ما ذكرناه.

وبعد، فقد علمنا أن ما تختص به الصور مما يتناوله الإدراك لا يختلف فى جنسه، ومع ذلك فقد يشتهى الحى منا الواحدة منها دون غيرها(٢) فيما يختص الرؤية واللمس وما شاكلهما؛ ولم يجب من حيث كان الجنس واحدا أن لا يفترق فى هذا الوجه، فما الذى يمنع من صحة ما ذكرناه فى الجنس الذى يحدث فى جنس الحى أنه قد يفترق حاله فى كونه آلما به أو متلذذا فى وقتين أو فى عضوين؟

فإن قال: لو كان الألم معنى مدركا لوجب أن لا يصح أن يدرك بالمحل فى المحل، لأن سائر المدركات يستحيل ذلك فيها؛ فلما كان إثباته يوجب ما ذكرناه مع فساده فالواجب نفيه.

قيل له: أن كيفية إدراك المدرك منا للشىء تختلف، فلا يقاس بعضها على بعض، بل يجب إثبات كل مدرك منها مدركا على الوجه الذى يدرك عليه، لأنه لا فرق بين ما ذكره السائل وبين من يقول فى الصوت إنه لا يدرك من حيث

---

(١) فى الأصل فكا. (٢) فى الأصل غيره.

لو أدرك لوجب أن لا يحصل له بالحاسة إيصال وتعلق ألبتـة ، وذلك لا يصـح في المدركات ، فكما لم يجز أن يقال ذلك فيه ، فكذلك القول فيما سأل عنه .

وإذا جاز في بعضها أن يدرك بحاسة مخصوصة ، وفي بعضها أن يدرك بمحـل الحياة فقط ، فما الذى يمنع من أن يدرك بعضها بمحل الحيـاة في غيره كالحرارة ، وبعضها بمحل الحياة فيه كالألم ؟

فإن قال : إن المدرك متى ثبت مدركا بالمحل في المحـل ، أدى إلى أن يكون المدرك هو المدرك به ، فلو جاز ذلك لجاز مثله في العلة والمعلول .

قيـل له : إن المدرك هو الحادث في المحل ، والمدرك به نفس المحل إذ كان فيها(1) حياة أحدهما غير الآخر ، فكيف يجب ما ذكرته ؟

فإن قال : لو كان الألم معنى مدركا ، لوجب كونه متولدا من فعلنا عن الوهى ، وقد علمنا أنه يحصل فلا يتولد عند ذلك مع احتمال المحل له ، لأن الوهى هو كون مخصوص قد يحصل بالانتقال والمشى كما يحصل بالشق والجرح .

والمحل يحتمل في الحالتين .

وفي علمنا أنه يتولد والحال ما قلناه دلالة على فساد هذا القول .

قيـل له : إنه يتولد عن الوهى وهو التفريق المبطل للصـحة ، ومتى انتقل ومشى لم يحصل الكون على هـذا الوجه إلا أن يكثر منه المشى فيلحق الآلة هـذا المعنى كما يلحق التعب ، فيحدث عند ذلك الألم .

وليس يمتنع في السبب أن لا يوجد المسبب إلا عند وقوعه على وجه مخصوص ، لأنه موصـل إلى الفعل كالآلة ، فكما لا يمتنع في الآلة ذلك ، فكذلك لا يمتنع في الآلة .

---

(1) أى في نفس المحل .

فإذا صح ذلك ، بطل ما سأل عنه .

واعلم أن شيخنا أبا إسحق بن عياش(١) رحمه الله كان ينفي الألم وربما توقف فيه ؛ والكثير مما أوردناه ومعناه يعتل(٢) به .

وكان يقول إن أحدنا عند التفريق الحادث في بعضه على وجه تبطل به صحته يحصل ألما من غير حدوث معنى يألم به .

ويجب أن يحصل ألما والحال هذه ، كما يجب إذا كانت عينه صحيحة ولا مانع له من رؤية المدرك أن يدركه من غير معنى يوجب ذلك فيه .

ويفصل بين الألم على هذا الوجه وبين الألم بإدراك المرارة فيقول في ذلك إنه يألم بإدراك ما ينفر طبعه عنه ، وإن كان يصح أن يلتذ به بأن يشتهيه بدلا من نفار الطبع ؛ وليس كذلك حاله في كونه ألما بانتفاء الصحة عن بعضه ، لأنه والحال هذه لا بد من يألم من دون إدراك معنى حادث .

وكما ينفي حدوث معنى عند هذا الوهي ، فكذلك يمنع من أن يحصل فيه شهوة أو نفار طبع عنه .

ويقول : قد يحصل مرة ألما بأن يدرك ما ينفر طبعه عنه ، ومرة بأن يحصل لبعض هذا الحكم من غير إدراك معنى أصلا .

ويقول في الجرب : إنه لا يلتذ في الحقيقة ، وإنما يجد راحة عند هذا الحك من حيث يزول عن ذلك الموضع < الفضلة(٣) > الزائدة على حد الاعتدال فيصير

---

(١) هو أبو إسحق إبراهيم بن عياش البصري المعتزلي من تلاميذ أبي هاشم . كان القاضي عبد الجبار ابن أحمد الهمداني مؤلف المغني من تلاميذه .

(٢) من العلة : أي يحتج به .

(٣) غير واضحة ؛ والفضلة والفضالة ما بقي من الشيء .

بمنزلة من يزيل الثقل عن ظهره، أو بمنزلة من يقضي وطره عند الذهاب إلى الغائط . ويعتمد في نفي هذا الجنس على ما أوردناه أو على بعضه .

وقد أشبعنا القول فيه بما يبين فساد ما رتبه من المذهب . ونحن الآن نورد جملة من مسائله يتبين بها فساد هذه الطريقة .

فما يقال له في ذلك : كيف يصح أن يفرق الحي منا بين المحل الذى يألم عند حدوث ما يحدث فيه وبين سائر المحال على حد فصله بين بعض له حدث فيه حرارة مفرطة وبين سائر أبعاضه إن لم يكن هناك معنى مدرك[1] ؟

فإن قال : للتفريق الحادث المبطل للصحة .

قيل له : أليس التفريق هو الكون الواقع على وجه ، والكون لا يدرك ، فكيف يفرق بين محله وبين سائر المحال .

وكذلك فقد علمنا أن الصحة لا تدرك ولا يفصل بين محلها وبين غيره ، فبأن لا يفصل بينهما إذا عدمت أولى ؛ لأن العدم يحتل من الفصل ما يصححه الوجود ، فلا يجوز أن يقال في هذا الموضع خاصة إنه يصح[2] من الفصل ما كان لا يصح مع الوجود .

ثم يقال له : ألسنا نعلم أن أحدنا يجد تألمه في بعض الأحوال أقوى مما يجده في حال أخرى؟ وكذلك متى بطلت الصحة عن موضع مخصوص نجد تألمه أقوى .

ولو كان الأمر كما ذكرته لوجب أن المعتبر [يكون] بقدر التفريق وقدر إبطال الصحة .

وقد علمنا أن ذلك قد يتساوى ، وحاله في كونه ألما يتفاضل على ما نجده من حالنا عند هذه الأمور الحادثة ، وذلك يبطل ما ذهبت إليه .

---

(١) في الأصل مدركا . (٢) في الأصل يصحح .

ويقال له : ألسنا نعلم أن المجامع يلتذ بالجماع وبالإنزال اللذة الشديدة ؟ أفما يدلك ذلك على أنه التذ بمعنى حادث على الحد الذى تحدث عليه الآلام ؟ ولو كان المذهب ما ذكرته ، لوجب أن يكون غير ملتذ فى الحقيقة ، وإنما يستريح كما يستريح[1] من طرح الثقل عن نفسه ، وذلك لا يتأتى فيه من الشبه ما يذكر فى الجرب إذا حك جربه .

فإن قال : إنى أقول فى المجامع إذا أنزل إنه يتصور نفسه بصورة الملتذ لما كان قد لحقه من الضرر باحتقان ذلك الأمر فى جسده . فإذا أزاله عن جسمه تصور اللذة الشديدة وليس هناك لذة فى الحقيقة .

قيل له : فيجب على هذا القول أن لا يكون المطلوب بالجماع إلا دفع الضرر، وأن يكون العقلاء متى اختاروا ذلك فإنهم بمنزلة من يختار الاصطلاء بالنار عند البرد . ولو كان كذلك لوجب أن لا يتعمل[2] العاقل بإنفاق الأموال والمداواة والمعالجة لأن يستكثر من هذا الباب[3]، كما لا يتعمل الأسباب لأن يجد البرد فيدفعه بالاصطلاء . وقد علمنا تعمل العقلاء لذلك وإنفاقهم المال العظيم فيه ؛ وكما يجب[4] إذا تعملوا لمثل ذلك فى تناول الطيبات أن تكون اللذة هناك بسبب استراحة من الألم على ما قاله بعض الأطباء ؛ فكذلك القول فيما ذكرته .

ثم يقال : ألست تعلم أن الرجل الواحد[5] فى حال واحدة يجد نفسه طالبة للجامعة مع شخص دون شخص ، وإن كان حالها فيما ذكرته من دفع الضرر لا تختلف ، حتى إنه يجد نفسه نافرة عن أحد الشخصين كالنفور عن إدراك المرارة ،

---

(١) فى الأصل استراحة .
(٢) أى يحتمل أو يخترع .
(٣) أى لكى يستكثر من الجماع .
(٤) فى الأصل فكما .
(٥) فى الأصل الواجد .

ويجدها مائلة إلى الشخص الآخر كميلها إلى إدراك الحلاوة . فلو لم تكن هناك لذة مطلوبة لكان[1] لا يصح ما ذكرناه .

فإن قال : لو كان هناك لذة مطلوبة لوجب مثله فى حك الجرب ، فكان لا يمتنع أن يتحمل العاقل منا الجرب حتى يلتذ بحكه . وإذا لم يصح ذلك ، وإن كان هناك لذة تفارق[2] حالها حال سائر اللذات ، فكذلك لا يمتنع عندى فى الإنزال أن لا تكون هناك لذة فى الحقيقة ؛ وإن كان العاقل قد يختاره لأغراض تتعلق به من طلب نسل وعادة وغيرهما .

قيل له : إن الجواب إنما لا يطلبه العاقل منا ، لأن اللذة فيه[3] لا تخلص عن مضار واقعة به ، ولو خلصت عن ذلك ، أو علم أنها توفى عليها لكان[4] العاقل يطلبه . لكن اللذة الواقعة به لما كانت يسيرة بالإضافة إلى الآلام التى يجدها ، لم يتحمل لطلبه ، فلا يلزم على ذلك ما ذكرناه من تحمل العقلاء لطلب المنكوح والأطعمة الطيبة ، وليس كذلك حالك فيما ذهبت إليه . لأنك اعترفت بأن المجامع إذا أنزل ، فإنما يطلب بذلك دفع مضرة عظيمة لحقت[5] جسمه ، فكيف يصح أن تحمل لشخص دون شخص ، أو يطلب شخصا دون شخص ، وينفق فى ذلك الأموال العظيمة . وقد علمنا أن ذلك قد يفعله العاقل وإن لم يطلب بما يفعله النسل ولا حصلت له مع الصورة المخصوصة عادة . فكيف يجوز أن يتعلق بما ذكرته فى هذا الباب ؟

---

(١) فى الأصل كان

(٢) فى الأصل وتفارق حاله .

(٣) أى فى الجماع .

(٤) فى الأصل لنه كان .

(٥) فى الأصل لحق .

فإن قال : إنما يطلب العاقل ذلك وينفق فيه الأموال لما يحصل له من اللذة بالنظر والملامسة دون الإنزال .

قيل له : كيف يصح ما يذكره، ومعلوم من حال العقلاء أو أكثرهم أنه لا غرض لهم فى النظر واللمس إلا التوصل بهما إلى هذا المعنى ، حتى لولاه لكان وجودهما كعدمهما ، فكيف يصرف تحملهم لإنفاق الأموال إلى الأمر الذى ليس بمقصود، ويصرف عن الأمر الذى هو مقصود ؟

فإن قال : لولا أن الأمر كما ذكرته لم تختلف حاله بحسب احتقان ما يزيله بالإنزال فى جسمه ، فلما علمت أن ذلك متى كثر حقنه مضرة وكان طلبه الإنزال أشد، ومتى قل خف ذلك ، علمت أن المعتبر ما ذكرته .

قيل له : إن الذى ذكرته فى أن عنده قد تقوى الشهوة بمنزلة الجوع الشديد فى أن الشهوة لتناول الطعام تقوى عنده[1] ، فلا يدل ذلك على أن الحادث عنده لا يلتذ به ، كما لا يدل مثله فى تناول الجائع الطعام . يبين ذلك أنا كما نعلم أن من ليس بجائع قد يلتذ بما يتناوله من الأطعمة وإن لم يجد فى نفسه مضرة[2]، فقد يعلم أن من لا يجد فى نفسه مضرة باحتقان ما يزيله عند الجماع فى جسمه ، قد يطلب ذلك ويلتذ به ، فكيف يصح أن يقال إن ذلك هو دفع الضرر فقط . ولو جاز ذلك لجاز مثله فى تناول الأطعمة والأشربة على ما حكى عن بعض الأطباء .

ثم يقال له : إن الذى اخترته من المذهب ينقض أصولا كثيرة، لأنه يوجب أن حقيقة الألم مما[3] يختلف ، فمرة يكون ألما لإدراكه ما ينفر طبعه عنه، ومرة

---

(١) أى عند الجوع . (٢) أى مضرة فى جسمه . (٣) فى الأصل ما .

يكون ألماً عن بطلان الصحة من غير نفور طبع ولا إدراك أمر . ولو جاز ذلك لجاز فى صحة الفعل أن يكون قد يصح مرة من القادر ومرة ممن ليس بقادر، وكذلك فى سائر الأحكام الراجعة إلى ما عليه الحى منا من الصفات .

فلما بطل ذلك وجب فى كل ما ذكرناه أن تكون الحقيقة واحدة، وكذلك يجب فى كونه ألماً .

ألا ترى إلى كونه مدركاً لما وجب لا لعلة ؟

فكذلك حاله فى سائر ما يدركه .

ولما كان كونه < معتقداً[1] > لعلة، وجب مثل ذلك فى سائر ما يعتقده .

فكيف يصح أن يألم عن بطلان الصحة من غير إدراك شيء ؟

ويستحيل أن يألم فى نيل المرارة إلا بأن يدركها وهو نافر الطبع عنها .

فإن قال : لأن عند انتفاء الصحة عن بعضه يجب كونه ألماً لا محالة ، ومحال خلافه؛ فعلمت أنه ألم لا لمعنى .

وليس كذلك حاله فى إدراك المرارة لأنه عند وجودها لا يجب أن يكون ألماً .

قيل له : ما الذى تنكر ممن قال إن التفرقة فيما ذكرته إنما وجبت لأن عند التفريق لا بد من حادث ولا بد فى الحى من أن يدركه ، فلذلك وجب فيه ما ذكرته . وليس كذلك فى المرارة لأنها لا يجب أن توجد بحيث يدركها لا محالة . وإنما يجب أن تكون فى قياس الألم متى حصلت فى محل الذوق وجاورته ، فلا بد عند ذلك من أن يدرك ويتألم لا محالة . ولو جاز فى الألم أن ينفصل منه

---

(١) غير واضحة فى الأصل .

لم يمتنع فيه ما ذكرته فى المرارة . وقد بينا من قبل طريقة أبى هاشم رحمه الله فى أنه لا بد من أن ينفر طبعه عن هذا الحادث إذا كان الحال ما ذكرناه . ولذلك وجب أن يكون ألما . و بينا ما يختاره من أنه بالعادة يجب أن يكون نافر الطبع عنه ، و يجوز أن يشتهيه ، بدلا من أن ينفر طبعه عنه . لكن ذلك يخرج عن العادة و يظن[1] أنه كالمستحيل ، كما يظن كثير من النـاس فى الأشياء المرة أنها لا يصح أن تشتهى كالصبر وشحم الحنظل . ولا يمتنع ذلك عندنا من أن يصح أن يشتهى ذلك و إن كان بخلاف العادة . فكيف يصح ما تعلقت به ؟

ثم يقال له : خبرنا عن المرارة ، أليس لو أدركها الحى منا وهو غير نافر الطبع عنها كان لا يألم ؛ فلا بد من نعم[2] ؛ لأنه متى لم يقل ذلك ، فسد عليه القول فى أن كونه ألما وملتذا عند إدراك المدركات يتبعان الشهوة والنفور .

فيقال له عنـد ذلك : أليس كونه ألما من حكم كونه نافرا ، لأنه قد يدرك ولا يحصل هذا الحكم . ومتى كان نافر الطبع عما يدركه حصل له هذا الحكم .

و إذا صح ذلك ، فكيف يجوز أن يحصل للحى منا مثل هذا الحكم من غير نفار الطبع . وهل ذلك إلا بمنزلة قلب الحقائق ؛ لأن تألمه بالمدرك إذا كان فى حكم الحقيقه لكونه نافرا — كما أن صحة الفعل منـه فى حكم الحقيقة لكونه قادرا — فكيف يصح أن تثبت له هذه الحال مع فقد كونه نافرا ؟

ثم يقال له : إذا جاز عندك أن يكون ألما بهذين الوجهين المختلفين ، فمرة يألم لإدراك ما ينفر طبعه عنه ، ومرة يألم بحدوث التفريق المخصوص فى جسمه و إن لم يدرك معنى ألبتـة ؛ فهلا جاز مثله فى كونه ملتـذا ؟ فلم حكمت أنه لا يحصل ملتذا إلا على وجه واحد ، وهو بأن يدرك ما يشتهيه ؟

---

(١) فى الأصل فيظن . (٢) أى من أن يقول نعم .

فإن قال : لأنى علمت وجهـا مشارا إليه عنـده يألم ، وهو التفريق الذى تبطل الصحة عنده ، ولم أعلم معنى مشارا إليه يلتذ عنده لامحالة .

قيل له : فهلا جوزت فى اللذة مثله على ما يجده المجامع عند الإنزال ، والجرب عند الحك ؛ لأن العلم بذلك على الجملة يكاد يزيد فى القوة على العلم بمـا ذكرته من التألم عند التفريق .

ثم يقال له : إن المعنى الذى أومأت إليـه ممـا عنـده يحصل ألمـا إذا كان يختص المحـل ولا يتعلق بالجملة ، ولا الجملة مدركة له ، ولا فيها معنى يتعلق به ، ولا له حال معه ، فلم قلت إنه يألم عند ذلك ولا يألم عند الحادث فى بعض غيره من الأحياء ، وحكمه مع الحادثين حكم واحد ؟

فإن قال : لأن الحادث فى بعض غيره لم ينف صحته ، والحادث فى بعضه قد نفى الصحة .

قيل له : إذا كان كونه نافيا للصحة لا يخرجه من أن لا تعلق له بالحى ولا للحى به ، فكيف يصح ما ذكرته من التفرقة ؟

فإن قال : أقول فيـه كما تقولون إن الحادث فى بعضه يولد ما يدركه دون الحادث فى غيره .

قيل له : إنمـا نقول ذلك من حيث ولد ما يوجد فى محل حياته ومن حقه أن يدرك بمحل حياته ولا يدرك بمحل حياة غيره ما يحدث فيه . فلذلك فصلنا بين الأمرين ، وليس كذلك حاله فيما ذهبت إليه لأن يتعذر عليك التفرقـة بينهما فيما يرجع الى الجملة الألمة[1] ؛ فكيف يصح أن يألم عند أحدهما دون الآخر ؟

---

(١) يريد الكائن الحى بجملته .

فإن قال : أقول فيه كما يقولون إن العلم إذا وجد فى قلبه صار عالما به ، وإذا وجد فى قلب غيره لم يجب ذلك فيه .

قيل له : إنما صح فى العلم ما ذكرته لأن من حقه أن يوجد الحكم للحى ما وجب الحكم للحى الذى يختص به . وأقوى ما يمكن فيه من الاختصاص أن يحل بعضه . ففارق العلم الموجود فى غيره فى وجه الذى أوجب أن يكون عالما . فلذلك فارقه وليس كذلك حال ما ذكرته ، لأن لا يرجع مما يوجد فى بعضه إلى الحى حكما ولا للحى به تعلق ألبتة . فيجب أن لا يفارق حاله بحال ما يحدث فى بعض غيره .

ثم يقال له : إذا كانت الصحة الحاصلة فى بعضه لا توجب كونه ملتذا من حيث لا تعلق لها بالحى ، وإنما تختص المحل ؛ فهلا قلت إن التفريق النافى لها[1] لا يوجد كونه ألما ، لأنه لا تعلق له بالحى . وقد علمنا أن للحى منفعة فى الصحة لأن أبعاضه تستقيم بها ومعها وتختل عند زوالها . فكما يجب عند وجودها أن يكون سالما من الآفة — لا أنه يحصل ملتذا — فكذلك عند زوالها يجب أن يحدث فيه اختلال بعضه ، لا أنه يصير ألما . ولئن جاز لك أن تقول عند انتفاء الصحة أنه يحصل ألما — لا لأنه أدرك شيئا مع نفور الطبع — فهلا جوزت فى الأكل أن يكون ملتذا لمجاورة محل الطعم لأبعاضه وأن يكون ذلك فى حكم الصحة من غير إدراك معنى به يكون ملتذا .

واعلم أن هذا القول وإن كنا قد أبطلناه فليس يبلغ بصاحبه الخطأ العظيم ؛ لأنه مع هذا القول يكون مثبتا لما يألم به الإنسان من فعل العبد ومن فعل الله تعالى . لكنه يقول فيه إنه التفريق الذى يبطل الصحة ويجعله كالوجه فى كونه

---

(١) أى الصحة .

إلى . فيصح أن يقول فى الظلم وفى العدل ، وفيما يحصل عنده المحسن محسنا والمسىء مسيئا ، وفيما يجب عنده العوض وفيما لا يجب ، مثل الذى يقوله فى الآلام ؛ وإن كان على جهة الإلزام قد يلزمه فى هذا الباب أمور لا تلزم على القول الصحيح ، ويختل عند كثير من التفريع ذلك[1] على وجه لا يختل المذهب الصحيح . وذلك واجب فى جميع المذاهب الفاسدة ، وأنها تباين الصحيحة من المذاهب فى هذه الوجوه وفى غيرها أو فى بعضها ، وإن كان حالها تختلف فى تقادير ما يلزم عليها من ضروب الفساد . ولم نستقص القول فيه لأن خلافه[2] يفسد ما نريد أن نبنى عليه من المذاهب فى الأعراض وغيرها . وإنما تقصيناه ليعرف صحيحه من فاسده ، وليكون بناء الفروع عليه على الصحة .

---

(١) الأفضل أن يقال ويختل ذلك عند كثير من التفريع .

(٢) أى خلاف المخالف .

فصـــل

فى أن العباد يقدرون على الآلام

يدل على ذلك أنها تقع بحسب قصدهم ودواعيهم وبحسب فعلهم لسببها فى الكثرة والقلة على بعض الوجوه . فصارت فى أنها قد تكون من فعلهم بمنزلة الأصوات التى يقدرون(1) على فعلها لمثل هذه الدلالة . وقد تقصينا ذلك فى باب المخلوق ، وبينا فى باب التولد أنها أحد الأجناس التى نفعلها على وجه التوليد فقط ، وأنها كالأصوات والتأليف فى هذا الباب . وبينا أنه إذا كان لا يصح منا أن نفعلها إلا بأن نفعل ما يقع بحسبها ، فهى من آكد الدلالة على أنه لا يصح أن تقع منا إلا متولدة . وبينا أن التفريق الذى / يولدها لا تحتاج فى وجودها إليه ، فلا يصح أن يقال إنما فعلناها معه لهذا الوجه لأنه(2) يثبت لها .

---

(1) فى الأصل يقدرن .

(2) فى الأصل لا لأنه .

فصــل

فى بيان ما يولد الألم من الأسباب

اعلم أن الصحيح أن الذى يولده هو التفريق بشرط نفى الصحة لأنه يحصل بجنسه[1] فى كثرته وقلته ؛ لأن التفريق إذا كثر انتفت الصحة عنـده وكثر[2] الألم ، وإذا قل ذلك قل الألم . فعلم أنه يولده . يبين ذلك أن الموضع القوى من جسده لمـا لم يحدث فيه عند الضربة من هـذا التفريق إلا اليسير، قل الألم ؛ والموضع الرخو لمـا حدث فيـه عن الضربة ممـا ذكرناه[3] الكثير ، كثر الألم . ومتى زادت الجراحات زادت الآلام . فكل ذلك يبين ما قلناه .

فإن قيل : لو تولد عنـه لوجب أن يتولد بحسب أجزائه لوجوب ذلك فى الأسباب ، ولأنه متى يولد أقل من عدده ، أدى إلى تولد المسبب عن سببين ؛ وذلك فى أن لا يصح[4] بمنزلة وجود مقدور من قادرين . ويؤدى ذلك إلى فعل ألم واحد من فاعلين ، بأن يفعل أحدهما أحد السببين ، والآخر السبب الثانى .

قيل له : قـد بينا الجواب عن هذه المسألة من قبل ، وبينا أنه لا يصح أن يعترض بها[5] على إثباته . وبمثل هذا الوجه لا يصح أن يعترض به على إثباته متولدا عن هذا السبب ؛ فلا وجه لإعادته .

فإن قال : هلا قلتم إن الذى يولده هو الاعتماد الحاصل عند الضربة ؟

---

(١) أى بجنس التفريق أى بجميع أنواعه . (٢) فى الأصل كثر بدون الواو .

(٣) أى من التفريق . (٤) أى فى عدم صحته ، ومراده بهذه العبارة المعقدة « وذلك فى عدم صحته بمنزلة وجود مقدور من مقدورين » .

(٥) فى الأصل به .

قيل له : لأنه يوجد فى الموضع الصلب مثله فى الموضع الرخو، لا بل أزيد، والمحل محتمل للألم، ومع ذلك فإنه يولد دون ما يولد فى الموضع الرخو لما اختلف الوهى الحادث فيهما . فيجب أن يكون السبب هو ما يختلف باختلافه دون ما قد يختلف مع اتفاقه فى الكثرة والقلة وفى سائر الوجوه .

فإن قال : إنما لم يولد الاعتماد إلا بحسب الوهى وانتفاء الصحة لحاجة الألم إلى ذلك .

قيل له : فيجب إذا كان ما يحتاج إليه قد حدث، وإن قل أن لا يمتنع أن يوجد الألم الكثير معه، فكيف يصح أن يقال إن الموضع الصلب يخالف فى قدر الألم الموضع الرخو ؟

فإن قال : إن الألم إنما نفعله فى غير محل القدرة ونعديه عنه، وما هذا حاله لا يتولد إلا عن الاعتماد .

قيل له : إن الذى ذكرته لا يوجب أن يولده الاعتماد لا بواسطة؛ بل ينقسم ذلك، ففيه ما يولده بنفسه، وفيه ما يولد مايولده بواسطة، وذلك لا يمنع فى الوجهين من أن يصح أن يتعدى محل القدرة، فما الذى يمنع من أن يولد التفريق عن الاعتماد، و يتولد عن هذا التفريق الألم ؟

فإن قال : لو تولد الألم عن التفريق، لوجب أن يولد(١) عن كل تفريق ينتفى به التأليف، لأن مثل السبب لايجوز أن لا يكون سببا .

قيل له : إن كان يحتاج الألم فى وجوده إلى الحياة فى محله، فما ذكرته غير واجب، لأن السبب لا يولد فى المحل ما لا يحتمله، كما لا يولد الكون الذى

---

(١) فى الأصل يولده .

جاور محله محلا آخر التأليف إذا كان مفارقا غير مجاور من حيث لا يحتمله المحل، وإن كان لا يحتاج الألم إلى وجود الحياة فى محله ، لأنه مما يختص المحل على ما ذهب إليه أبو هاشم رحمه الله آخرا؛ فإن التفريق يولد فى كل جسم هذا الجنس، لكنه متى وجد فى الجماد لا يسمى ألما لأن أحدا(١) لا يألم؛ وإذا وجد بعض الحى ألم به من ذلك المحل بعضه ويسمى ألما . وذلك فى بابه بمنزلة المجاورة التى تولد التأليف فى المحلين . وإن كان فيهما ما يصير به < التزاما حصل صابا > وظهر حكمه؛ وإن لم يكن فيهما ذلك وجد التأليف ولم يظهر حكمه، حتى يصير وجوده كأنه لم يوجد متى لم يقدر فيه ضربا من التقدير . وكذلك القول فيما بيناه من جنس الألم، وذلك يبين زوال السؤال على كلا(٢) المذهبين .

فإن قال : هلا قلتم إن نفى الصحة يولده ؟

قيل له : إن التوليد من أحكام الحادث، والعدم يمتنع فيه ، فلا يصح ما ذكرته .

فإن قال : أليس النظر يولد العلم فى حال عدمه ؟

قيل له : يولده فى هذه الحال عن حدوثه المتقدم ؛ ولولا أنه لا يبقى كان لا يمتنع أن يجتمع مع ما يولده، فليس للعدم تأثير فى هذا الباب .

فإن قال : قولوا فى الصحة إنها تولد الألم بشرط أن تنتفى كالنظر .

قيل له : إنما لم نجعل انتفاء النظر شرطا فى التوليد، وإنما يولد العلم فى حال عدمه لأنه لا يبقى، فتمثيلك بالنظر لا يصح .

فإن قال : فما الجواب عن سؤالى إذا تعرى عن هذا التمثيل ؟

(١) أى لأن أحدا من الجماد . (٢) فى الأصل كلى .

قيل له : لأن عدم الشيء لا يصح أن يكون شرطا فى تولد ما يتولد عنـه . وقد علمنا أن المحل يحتمل الألم مع الصحة كاحتماله مع زوالهـا ، فقد كان يجب أن يولد على كل حال وأن لا ينفك الصحيح من الآلام .

فإن قال : ألستم قد جعلتم عدم الصحة شرطا فى توليد التفريق الآلام[1] ، فهلا جاز ما قلناه ؟

قيل له : إن للتفريق تعلقا بهـا ؛ لأن الصحة به تنتفى، ولولاه لم تنتف . فصح أن نجعل انتفاءها شرطا فى توليد الآلام . وليس يصح لك مثله ، لأن عدمه ليس بشرط فى حدوثه، ولا لحـدوثه أولا تعلق بعدمه ثانيا ، فلا يصح أن يجعل شرطا فى ذلك .

فإن قال : لو كان التفريق يولد، لوجب أن يولد على كل حال .

قيل له : قد بينا أن السبب قـد لا يولد إلا إذا وقع على وجه مخصوص ويكون ذلك شرطا فيـه ، فلذلك قلنا إنه لا يولد إلا على هذه الحال بمـا دللنا به من قبـل ؛ لأنه إذا كان حدوثه على حسب حدوثه على هـذا الوجه ، لا حسب حدوث جنسه ، فكما يجب أن نقضى بأنه يولده ، فكذلك يجب أن نحكم بأنه على هذا الوجه يولد ، وخروجه على هذا الوجه فى أنه لا يولد كخروجه عن هذا الجنس وهـذا القبيل فى أنه لا يولد . وهـذه الطريقة مستمرة فى الأسـباب ، وقد بينا القول فيها بأشبع ممـا ذكرناه فى باب التوليد . وذكرنا هناك من الأسئلة فى هذا الباب ما يغنى عن إعادته . فصح بهذه الجملة أن الآلام قد تكون من فعل العباد .

---

(١) مفعول توليد .

فصل

فى أنها قد تحدث من فعله تعالى متولدا ومبتدأ

قد بينا من قبل أنه لا جنس يقدر العبد عليه إلا والقديم تعالى قادر عليه، وأن التناهى فى المقدور والحصر فى أجناسه إنما يصح على القادر لذاته[1] . وإذا صح ذلك وجب كونه سبحانه قادرا على جنس الألم . وقد بينا فى باب التوليد أن كل ما يقدر العبد أن يفعله بسبب ، والقديم تعالى قادر على فعله بالسبب وأن الأسباب لا تختص فى كونها أسبابا بقادر دون قادر ، وأن اختلاف أحوال الفاعلين لا تؤثر فى هذا الباب . وبينا فى باب التولد أن كل ما صح منه تعالى أن يفعله بسبب ، يصح أن يفعله على جهة الابتداء[2] وإن كان قد يتعذر ذلك علينا فى كثير من الأجناس ، وبينا أن ذلك فينا يؤذن بالحاجة إلى الأسباب ، وأن ذلك لا يصح عليه تعالى . وهذا الجملة تصحح أنه تعالى كما يقدر على فعل الآلام بالأسباب ، فقد يقدر على فعلها على جهة الابتداء من غير سبب .

---

(١) وهذا هو مذهب المعتزلة فى أن صفات القديم عين ذاته .

(٢) فعل الفعل على جهة الابتداء أو فعله ابتداء أى مباشرة ، وبذلك يخرج الفعل المتولد .

فصـــل

فى طريق التفرقة بين ما يفعله تعـالى من الآلام

وبين ما يفعله العبد

اعلم أن ما يحدث فى جسمه من الآلام من غير أن يعقل[1] سببه ومن غير اعتماد عليـه من بعض القادرين لا يفعلون الآلام فى غيرهم إلا عن الاعتمادات ، يجب أن نقضى فيه بأنه من فعله تعالى . وكذلك القول فيما يحدث فى باطن أبعاضنا ، وفيما يحدث من غير تفريق ووهى ، لأن ذلك لا يجوز أن يحدث على هـذا الوجه إلا من قبـله تعالى . فصار ما هـذا حاله بمنزلة حركة المرتعش والمفلوج وحركة العروق الضاربة . وما شاكلها مما لا يمكن المـرء أن يدفعه عن نفسه ، ويعلم وقوعه على وجه لايصح أن يقع عليه من فعله وفعل مثله . فكما يجب فى ذلك أن نقضى أنه من قبله تعالى ، وإن كنا نقدر عليه فى الجنس ، فكذلك القول فيما ذكرناه من الآلام . وكما يجب فى الجنس الذى لانقدر عليه ألبتة أن نحكم أنه من فعله إذا حدث فينا كالشهوة وغيرها ، فكذلك يجب فيما نقدر فى الجنس عليه إذا وجد على وجه مخصوص ، ولايجوز أن يحدث عليه من فعل القادرين بالقدرة ، أن نحكم أنه من فعله تعالى . ولذلك قلنا إن المعجز قد يكون معجزا بأن يتعذر مثله فى جنسه ، وقد يكون معجزا بأن يتعذر فى الوجه الذى عليـه وقع وإن كان جنسه مقدورا كما نقوله فى القرآن وغيره . وكل ذلك بين فيما قصدنا إليه من التفرقة بين ما يكون من فعله تعـالى من الآلام ، وبين ما يكون من فعلنا . واعلم أن ما قدمنـاه من

---

(١) فى الأصل سعل ؟

قبل فى أول باب العـدل يوجب أن نقضى فى كل ما يحدث من فعله سبحانه أنه حسن وعدل وحكمة ، لعلمنا بأنه لا يجوز عليه أن يفعل القبيح . و إذا صح ذلك ، وجب فى الجملة فى كل مايحدث من الآلام والأمراض وغيرها أن نحكم بأنها حسنة ، وإن علمنا وجه حسنها انضاف لنا إلى العلم على جهة الجملة علم مفصل . و إن لم نعلم ذلك علمنا فى الجملة أنه إنمـا حسن لبعض الوجوه المؤثرة فى الآلام على ما نبينه . وهذه الجملة أوجبت بيـان الكلام فيما يحسن و يقبح من الآلام حتى تنكشف الوجوه التى لها يحسن منه تعـالى أن يفعلها ، و يبطل عند ذلك طعن المخالفين فيها كالثنوية وغيرهم .

فصل

فى أن الألم لا يقبح من حيث كان ألما على ما يحكى عن الثنوية

ليس يخلو من خالف منهم فى ذلك من وجهين : إما أن يقول بقبحه من حيث ينفر الطبع عنه وتكرهه النفس ولايميل إليه الطبع . فإن كان هذا يريد وصفه له بأنه قبيح ، فلسنا نخالفه إلا فى العبارة ، لأنا لا نطلق القول فيما هذا حاله بأنه قبيح إلا على ضرب من التقييد ، كما ذكرناه فى الصورة القبيحة من قبل . وإما أن يريد بذلك أنه[1] قبيح الحقيقة على ما بيناه فى حد القبيح فى أول باب العدل حتى تجرى جميع الآلام مجرى الظلم الذى نحكم بقبحه عقلا ، وبأن من حق فاعله — إذا كان عالما أو فى حكم العالم — أن يستحق الذم عليه . فإن أراد ذلك فهو مخالف فى المعنى ، لأنه معتقد فيما يحسن أو يجب و يستحق عليه المدح أنه من قبيل ما يستحق عليه الذم .

والأقرب عندنا أنهم يسلكون الطريقة الأولى ؛ لأنا نعلم باضطرار من حال كثير من الآلام أنها[2] تحسن وتجب ، وأن أحدنا يستحق الذم بأن لا يفعلها[3] . فكيف يجوز أن يعتقد العقلاء فيما هذا حاله — مع كمال عقولهم — أنها[4] من الباب الذى يستحق به الذم ، ولا فرق بين من جوز على العقلاء هذا الاعتقاد أو جوز عليهم التباس السواد بالبياض ، والحرارة بالبرودة . وما هذا حاله لا يعد مذهبا ؛ لأن العلم بخلافه متقرر فى العقول . فلا يجوز أن يصدق العاقل على نفسه فى هذا

---

(١) فى الأصل على أنه . (٢) فى الأصل أنه .

(٣) فى الأصل يفعله . (٤) فى الأصل أنه .

الاعتقاد . ولا فرق بين أن يصدق العاقل فى الآلام أنها أجمع قبيحة — مع علمنا بحال كثير منها أنها حسنة أو واجبة — و بين أن يصدق العاقل فى ادعائه اعتقاد كون جميعها حسنة مع علمنا بأن فيها ما يقبح . فكما يجب أن يكذب من ادعى ذلك مذهبا — لعلمنا بأن كمال العقل يمنع من هذا الاعتقاد — فكذلك القول فيما حكى عنهم .

فإن قال : فكيف يجوز مع كثرتهم أن يخبروا بهذا المذهب عن أنفسهم ؟ أولستم تقولون فى الجمع العظيم إنه[1] لا يجوز أن يجحد ما يعلمه ؟

قيل له : إن الواجب فيما يمنع العقل منه إذا ادعاه العاقل أن يتأول قوله إن أمكن أو تكذيبه ، كما أن الواجب فيما يمنع الحس منه متى ادعاه المختص بالحاسة السليمة أن يتناول ذلك ، أو ننسبه إلى < الظاهر : ثم يجب أن >[2] ننظر فيما هذا حاله ، فإن كان ممن يجوز عليه الكذب جوزنا ذلك فيه ، وإن كان الجمع العظم الذى لا يجوز ذلك فيهم تأولناه . وهذه الطريقة تناسب ما نقوله من أن دليل العقل إذا منع من شيء ، فالواجب فى السمع إذا ورد ظاهره [بما][3] يقتضى ذلك أن نتأوله ، لأن < الناصب > لأدلة السمع هو الذى < نصب > أدلة العقل ، فلا يجوز فيهما التناقض . وكذلك المركب للعقل فى العقلاء سوى بينهم فى بداية العقول ، فلا يجوز على بعضهم خلاف ما عليه غيره . فإذا أطلق العاقل ما يقرر فى العقل خلافه ، لم يخل ما ادعاه من أن نحمله على الصدق . وقد علمنا خلافه لأنه مخبر عن نفسه أنه يعتقد فى الشيء خلاف ما تقتضيه بديهة العقل . وقد علمنا بطلان ذلك ، أو نحمله على الكذب إن كان ممن يجوز ذلك فيه ،

---

(١) فى الأصل إنها .　(٢) مطموس فى الأصل .　(٣) ساقطة .

بأن يكون العدد قليلا لا يمتنع عليهم جحد ما يعلمونه ، أو نتـأول ذلك على وجه يصح عليه . فإذا فسد الوجه الأول ، لم يبق إلا هذا الوجهان . وعلى هذه الطريقة قلنا فيا أطلقته السوفسطائية من نفى الحقائق أن الواجب أن نتأول أنهم اعتقدوا فى العلم أنه بمنزلة الظن لا أنهم نفوا المعلوم أو كونهم عالمين به على الحقيقة ، لما كان هذا الباب يدخل فى الاستدلال ، ويصح الخلاف فيه دون الأول . وهذه طريقتنا فيا تحكى من المذاهب أجمع . وعلى هذا الوجه قلنا إن النصارى لا يجوز أن تعتقد ما تظهره من كون الواحد على الحقيقة ثلاثة . وإذا صحت هذه الجملة ، وعلمنا باضطرار أنه يحسن من العقلاء تحمل المشقة فى طلب العلوم والآداب ، ويجب عليهم التحرز من الضرر اليسير كالهرب من سبع يخاف منه الافتراس ، ومن نار مقبلة يخشى منها الاحتراق ، ومن صئول ومهدد بالسيف لا يؤمن منه القتل . وقد يجب على < العليل الحجامة والفصد[(١)] > عند الخوف الشديد من تركها . وقد يحسن فى العقل إزالة ملك إلى ملك كعقود التجارات والمعاوضات كما يحسن منه[(٢)] تناول الطعام والتنفس فى الهواء عند الحاجة إلى غير ذلك مما يكثر ذكره . فكيف يجوز أن نصدقهم فى أنهم يعتقدون قبح هذه الأمور ؟

فإن قيل : متى حصل[(٣)] فى الألم دفع مضرة أو اجتلاب نفع خرج من أن يكون ألما عندهم ، فلا يكون داخلا فيا حكوا بقبحه .

قيل له : إن كان هذا مرادهم ، فالذى قالوه يجوز أن يعتقد ويكونوا مخطئين فى ظنهم أن النفع ودفع المضرة يخرج بهما الألم من أن يكون ألما فى الحقيقة ، ويكون هذا القول فى أنه لا يجوز اعتقاده كالأول ، إلا أن يريدوا بذلك أنه لا يسمى ألما تساهلا[(٤)] فى العبارات .

---

(١) غير واضح فى الأصل .
(٢) أى من الإنسان .
(٣) فى الأصل حصلت .
(٤) فى الأصل تجاهلا .

فإن قال : إذا جاز لكم أن تقولوا فى الألم إذا كان فيه من النفع ما يوفى عليه، أنه ليس بضرر، جاز لهم أن يقولوا فيه إنه ليس بألم .

قيل له : الفرق بين القولين بين ، لأنا لا نعد الضرر ما يكون ألما ، بل قد نعد اللذة مضرة إذا أعقبت ذلك، ونعد الألم منفعة إذا أدى إلى ذلك، وليس حال الألم كذلك ، لأنه إنما سمى بذلك لأن المدرك أدركه مع نفور الطبع عنه على ما قدمنا القول فيه، وذلك مما لا يعتبر بما يعقبه(1) من نفع ودفع مضرة .

فإن قال : إذا صح أن يعتقد كثير من المجبرة أن الظلم يقبح بالسمع، وكذلك العدل يحسن سمعا، ويعتقدون أن الظلم يحسن من الله تعالى ويقبح من العباد ، ولا يجعلون كون ذلك مذهبا لهم، فهلا جوزتم فى الآلام اعتقاد / > <(2)

قيل له : إن المجبرة اعتقدت فى الظلم أنه قبيح، وكذلك علمت حسن العدل، وإنما جهلت علة قبحه وطريق معرفة قبحه فأداها ذلك إلى القول بأن بمجرد العقل لا يعلم ذلك، وبأن كونه ظلما لا يوجب قبحه . وإنما يقبح بنهى أو غيره . فلم يؤد هذا القول منها إلى جحد ما علمته فى الحال ، وإنما ألزمها على قول

ما اعتقدته > <

أن يعتقدوه > <

لأنهم قالوا > <

قبيحة > <

اعتقاده > <

فوجب الحكم > <

ما يجوز أن > <

---

(1) فى الأصل بتعقبه . (2) مطموس .

به إلى نقار <   <

الوجه فى ا <   <

ما حكى عنهم <   <

بل ذلك <   <

وما لا يجوز <   <

هل من يعلم <   <

يجتهد فى إفساد <   <(١)

فيه مناقض . فلما علم أن الحجاج لا يجوز تعاطيه إلا للغرض الذى ذكرناه ، وكان المتعالم(٢) من حال الثنوية أنهم لا يعتقدون هـذا المذهب ، كان التشاغل ببيان ذلك من حالهم أولى من التشاغل بإفساد ذلك ، لأن تعاطى فساده إنما يحسن ليتوصل به إلى صد المبطل عن باطله وصرفه إلى الحق .

فإذا علمنا أن ما يريد أن يثبته من ذلك يعتقده كل عاقل ، كان تعاطى الحجاج من باب العبث . وليس كذلك الحال فى بيان ما يجوز أن يعتقد وما لا يجوز ذلك فيه ، لأن ذلك قد يشكل ، فلنا فى بيان ذلك أعظم فائدة . فصار التشاغل بهذه الطريقة مع القوم أولى ، وإن كنا قد نبين فساد إظهارهم لما أظهروه .

>   > تناقض فى القـول وتجاهل

>   > أنه لا فـرق بين من

>   > من قال بقبح جميعها

>   > يقبح التنفس فى الهـواء

---

(١) ما بين هذه الأقواس جميعا بياض بسبب ورقة ألصقت بالمخطوط فى صفحتى ١٢٠ ، ١٢١ ا .

(٢) يظهر أنه يقصد المعلوم .

> > إن كان الألم يقبح لأنه

> > قبيح يرتكبه لأن الجائع

> > حال العطشان إذا

> > إلى البعثة والمتصرف

> > متى قالوا إن الذى يلحقه

> > يقل فى خلاف غيره فلم يعتد

> > ذلك إذا قيل لهم فى الألم

> > على كل حال فكيف لا يعتد

> > لكبيرة فى باب القبح

> > المنفرد والمميز فهلا قلتم فى (١)

الألم مثله ؟ ثم يقال لهم : خبرونا عمن شاهد سبعا ونارا ، وعلم أنه إذا وقف تلف بهما أو خشى ذلك وخافه ، وأنه إن لم يقف تلحقه بالعدو على الشوك المضرة الشديدة . أتقولوا إن ذلك يقبح منه ؟ فإن قالوا نعم ، لزمهم فيمن هذا حاله أن لا ينفك عن القبيح ، ولزمهم القول بأن من أمكنه دفع الضرر العظيم بضرر يسير لا يحسن منه تحمل ذلك ، وهذا ضد ما ركب فى العقول . وإن قالوا يلزمه أخف الضررين ، وهو العدو على الشوك .

قيل لهم : فقد ثبت أن الألم يحسن على بعض الوجوه .

ثم يقال لهم : يجب على قولكم فيمن شاهد غريقا تخلصه بجذب شديد لحقه منه مشقة وألم أن يكون مسيئا إليه غير محسن لأنه قد آلمه . فإذا بطل ذلك باضطرار ، علم أن الألم قد يحسن على بعض الوجوه .

(١) ما بين الأقواس كلها بياض للسبب المتقدم .

ثم يقال لهم : يجب على قولكم فى الوالد الشفيق أن يكون محسنا إلى ولده متى أهمله ولم يقطعه عن شهوته وما يهواه ، وخلى بينه وبين ضروب الفساد ، ومتى أدبه وهذبه وعلمه وقطعه عن شهوته بما يؤديه إلى المنازل السنية ، أن يكون مسيئا إليه . وإذا حكمت[1] جميع العقول بضد ذلك، علم أن الألم قد يحسن على بعض الوجوه .

ثم يقال لهم : يجب على قولكم فى الخبيص المسموم الذى يلتذ به الآكل، مع علمنا بأن يهلكه بعد أوقات ، أن يكون منعه من أكله مع شهوته له إساءة إليه ، وتخليته منه وبعثه عليه هو الإحسان . وفى علم العقلاء بخلاف ذلك دلالة على أن الألم قد يحسن على بعض الوجوه .

ثم يقال لهم : يجب على قولكم فيمن أساء وارتكب القبائح العظيمة أن لايجوز أن نذمه لأن الذم يغمه ويؤذيه ، وأن يكون حاله كحال من لم يقدم على شىء من ذلك . وفى بطلان ذلك دلالة على أن الألم قد يحسن على بعض الوجوه .

ثم يقال لهم : يجب إذا قصده من يريد نفسه[2] وماله ولم يمكنه الدفع إلا بألم يدخله عليه أن لايحسن على بعض الوجوه .

ثم يقال لهم : يجب على قولكم فى الغاصب والسارق أن لايحسن فى العقل استرجاع ماتناولاه ، لأن ذلك يضرهما ويغمهما . وبطلان ذلك يوجب فساد قولكم .

ثم يقال لهم : يجب أن لاتحسن التجارات للأرباح / ممن يلتمس بذلك المنفعة فقط، ولا ممن تحصل له المنفعة ودفع المضار، لأن ذلك مما يشق فى الوقت . فإذا بطل ذلك علم فساد قولكم .

---

(١) فى الأصل حكم .   (٢) أى من يريد قتله أو اغتصاب ماله .

ثم يقال لهم : يجب أن لايحسن استئجار أهل الصنائع للأعمال الشاقة بالعوض لأن ذلك يقبح على قولكم من وجهين : أحدهما لما يلحق من الضرر بدفع الأجرة ، والثانى لما فيه من إلزام الغير المشقة . وإذا حسن ذلك علم بطلان قولكم .

فإن قالوا : لما ثبت فى الظلم أنه يقبح ، وعلمنا أنه يقبح من حيث كان ألما ، فيجب فى كل ألم أن يكون قبيحا .

قيل لهم(١) : ومن أين أن الظلم إنما يقبح لأنه ألم ؟ وهل نازعناكم إلا فى ذلك وأوردنا عليه دليلا ؟

فإن قالوا : لأنه لوكان لذة لحسن ، وعلمنا أنه إنما يقبح لكونه ألما .

قيل لهم(٢) : قد يكون لذة ويقبح ، وقد يكون ألما ويحسن . فالذى ادعيتموه غير مسلم . يبين ذلك أنه مع كونه ألما بالنفع العظيم قد يحسن ، كما يحسن بخروجه من كونه ألما إلى أن يكون لذة ، فكيف يصح مادعوه . وإنما يقبح عندنا الظلم من حيث كان ظلما ، لأن عند العلم بذلك من حاله ، يعلم قبحه . والألم يشاركه فى أنه ظلم إذا كان فيه نفع ودفع مضرة ، فكيف يجوز أن يقاس عليه ؟ ولا فرق بين هذا القياس وبين من قال : إذا كان الظلم يمنع العقلاء منه ، فيجب أن يمتنعوا من الألم إذا كان فيه نفع ودفع مضرة . فكما لا تجوز هذه الطريقة — لأنها ناقضة لما فى العقول — فكذلك القول فيما قدمناه . ولا فرق بين من قال ذلك وبين من قال : إذا حسن أكل ما يملكه ، فواجب أن يحسن أكل ما لا يملكه ؛ وإذا حسن أكل الحلو اللذيذ إذا خلا من سم ، فيجب أن يحسن ما فيه سم . فكما يبطل ذلك من حيث يقتضى قلب العقول ، فكذلك ما قالوه .

---

(١) فى الأصل له . (٢) فى الأصل له .

فإن قال : إنما قبح الألم إذا كان ظلما لاختصاصه بنفور الطبع عنه ، وكل الألم هذا حاله ، فيجب أن يكون قبيحا .

قيل له : إن معنى القبيح فى العقل هو ما يستحق به الذم على بعض الوجوه ، ولا معتبر فيه بنفار الطبع على ما بيناه فى أول باب العدل ، فلا يصح ما ذكرتموه . وبعد ، فإنكم إن أردتم بقبح جميع الألم هذا المعنى ، فلا خلاف بيننا وبينكم فى هذا الوجه[1] ، وإنما نخالفكم فى معنى القبيح ونبين لكم أنكم قد أخطأتم فى العبارة والمعنى جميعا ، لأن العقلاء يعلمون أن مشية الإنسان وإن كانت تقبح على معنى نفار الطبع عنها ، وكذلك خطه ولفظه ، فذلك لا يجرى فى استحقاق الذم عليه مجرى ظلمه وسبابه وأخذه مال غيره . وإنما ننكر كون جميع الآلام قبيحة على هذا الوجه دون الوجه الأول فما دليلكم على قبحها على هذا الوجه ؟

أرأيتم أننا إذا عدلنا عند محاجتكم عن لفظ القبيح إلى ما يقوم مقامه فقلنا لكم : لم قلتم إن الظلم إذا استحق عليه الذم والتوبيخ أن كل ألم هـذا حاله ، وإن كان فيـه النفع العظيم ودفع الضرر الكبير ، أكان يصح منكم إسـقاط المسألة بالتعلق بلفظ القبيح ؟

فإذا قالوا : لا يجوز ذلك ولا يمكن ، قلنالهم : فإنمـا أردنا بالقبح هذا المعنى ، فلا تتعلقوا باللفظ واعدوا إلى المعنى وإثباته إن وجدتم إليه سبيلا .

فإن قالوا : لو كان فى الآلام ما يقبح وفيها ما يحسن ، لوجب فى القبيح منها أن لا يكون قبيحا لذاته ، ولا بكونه ألمـا ، وأن يكون قبيحا بالفـاعل أو لعلة . فإذا بطل ذلك ، فواجب أن يكون إنمـا يقبح لذاته وجنسه .

---

(١) أى نفور الطبع عنه .

قيل لهم[1] : إنما كان يصح ما ذكرتموه[2] لو كان لا يصح فى القسمة إلا ما أوردتموه[3] . فأما إذا جاز أن يقال فيه إنه يقبح لأنه ظلم و يفارق ما فيه منفعة ودفع مضرة لهذا الوجه ، فمن أين يجب أن يكون فيهما لذاته إذا بطل أن يكون كذلك لعلة .

وبعد ، فيجب على ما قالوه إذا كان الظلم يستحق به الذم لا لمعنى يقارنه ، أن يكون وجوب ذلك فيه لذاته وجنسه ، فيجب فى كل ألم أن يشاركه فى ذلك ، ويجب على هذه الطريقة إذا كان الظالم بأخذ دراهمه يحسن استرجاع ما أخذه منه ، أن يكون الأخذ لمثله ممن له عليه دين بمنزلته لمثل ما ذكروه[4] .

واعلم أن الألم لو قبح لذاته وجنسه لوجب أن تقبح اللذة لأنها قد تكون من جنس الألم على ما بيناه من قبل . وذلك ينقض مذهب القوم . ولو قبح لجنسه وذاته ، لكان لا تعلق لقبح الفعل[5] بفاعله ألبتة . وفى علمنا بأن فى القبائح ما يتغير حاله بمقاصده دلالة على فساد هذا القول . وقد علمنا أن تناول المأكول بعد الشبع من جنس تناوله قبله ، فكان يجب إذا قبح أحدهما أن يقبح الآخر ، وكان يجب فى كل قبيح — على هذه الطريقة — أن يقبح لذاته وجنسه ، حتى يقبح الصدق على كل وجه إذا كان جنس الكذب ، وحتى يقبح المشى إلى ما ينفع كما يقبح إلى ما يضر . وفى ذلك قلب العقول ونقض مذاهب القوم .

ولو كان الظلم يقبح لعلة لوجب أن لا يقبح لاستحالة العلل عليه ، لأنها لا تختص به ، من حيث يستحيل عليه الحلول وما يجرى مجراه ؟ .

---

(١) فى الأصل له .

(٢) فى الأصل ذكرته .

(٣) فى الأصل أوردته .

(٤) أى لمثل الدراهم .

(٥) أى الفعل المؤلم .

ولوجب فى الظلم أن يجوز أن يحسن إذا زالت تلك العلة ، أو وجدت العلة المضادة لها . وبطلان ذلك يبين فساد هذا القول . فيجب أن يكون إنما يقبح لكونه ظلما ، لأنه لا يمكن أن يقال إنما يقبح لفاعله ، ولا يراد به هذا الوجه ، لأنه كان يجوز أن يحسن — وهو ظلم — على بعض الوجوه . فلما بطل ذلك ، صح ماذكرناه ، وصار قبح الظلم فى أنه واجب لكونه ظلما بمنزلة كون الخبر خبرا وصدقا ، فى أنه إنما يكون كذلك لوقوعه على بعض الوجوه . وإذا كانت الوجوه معقولة ، لم يمتنع تعلق الأحكام بها . وهذه الأحكام تجرى مجرى الأحكام التابعة للحدوث بالفاعل لا لعلة ، فيجب أن يصح منه أن يوقعه على وجه دون وجه . ولذلك ترجع أحكام القبح والحسن إلى الفاعل من حيث تتعلق[1] به ؛ ولذلك يحكم فيه بأنه يقبح منه أن يحدثه ، وأن القبح يختص حال الحدوث دون حال البقاء ليصح ما ذكرناه فى قبحه ، فما الذى يمنع فى الظلم من أن يقبح لكونه ظلما ، ويكون الدليل على ذلك أن عند العلم بكونه ظلما ، يعلم العاقل قبحه ، ومتى لم يعلمه كذلك ، لم يعلم قبحه ، بل يجوز أن يعلمه حسنا . فيجب أن يكون الوجه فى قبحه ما عند العلم به يعلم قبحه على ما بينا .

وقد علمنا أن الظلم هذا حاله ، فيجب أن يكون قبيحا لأنه ظلم . وليس كذلك حال الآلام التى فيها منفعة ودفع مضرة . فيجب أن يحسن ذلك وإن كان ألما .

فإن قال : لو لم يقبح الألم لأنه ألم لكان[2] يجب أن لا يمتنع العاقل من الألم ويطلب الامتناع من ذلك على كل حال . وقد علمنا بأن العقلاء يمتنعون منه ويلتمسون زواله دلالة على أن كونه ألما وجه قبحه .

---

(١) فى الأصل تعلق . ويلاحظ أن السطر الأخير فى ١٢٢ أ مكرر فى أول ١٢٣ ب .

(٢) فى الأصل كان .

قيل له : إنا لا نسلم ما أصلته، بل العاقل قد يتعرّض للألم كما قد يمتنع، وقد يلتمسه كما يلتمس زواله، وإنما يمتنع مما لا يعلم فيه أنه حسن . فأما إذا علم أنه مما يحسن لمنفعة ودفع مضرة، حسن منه التعرض له وربما وجب .

فإن قال : لو خفى عليه الوجه الذى له يقبح الألم ويحسن، أليس كان الواجب عليه أن يمتنع منه ؟ فهلا صح ماذكرته ؟ .

قيل له : لأن من حق العاقل إذا علم فى العقل الوجه الذى له يقبح، أو لم يأمن من حصول ذلك فيه أن يكون قبيحا منه — لأنه لا فرق بين ما يعلمه كذبا، وبين ما لا يأمن ذلك فيه — وإذا صح ذلك وكان الألم متى لم يعلم فيه زوال وجوه القبح أن يكون قبيحا، فواجب عليه الامتناع منه ؛ لأنه داخل فى باب القبيح . وأما إذا علم زوال وجوه القبح عنه، وحصل له فيه بعض الأغراض، فيجب أن يكون حسنا وأن يكون له أن يتعرض له .

فإن قال : قد يحسن منه أن يمتنع من الألم المستحق وإن كان حسنا[1]، فكيف يصح ماذكرتموه ؟ .

قيل له : إنما حكمنا بحسن التعرض للآلام إذا كانت تقع باختياره ؛ فأما ما يفعله غيره، فيجب أن ينظر فيه، فإن كان لنفعه ودفع الضرر عنه بفعله، حسن التعرض له على بعض الوجوه ؛ وإن كان يفعله عقابا قبح منه ذلك وحسن منه الهرب، لأنه وإن كان حسنا فلا فائدة له فيه، فيصير تعرضه له والحال هذه فى حكم العبث . وإن كان للفاعل فيه أن يفعله من حيث كان مستحقا — وذلك لا يمتنع، كما لا يمتنع من المكره بالقتل إن لم يدفع المال[2] —

---

(١) أى حسنا لاستحقاقه .   (٢) أى الدية .

أن يحسن منه بدل ذلك ، و إن قبح من المكره أخذه(١) . ومتى تغاير الفعلان من الفاعلين لم يمتنع أن يحسن أحدهما و يقبح الآخر . و إن كان لأحدهما تعلق بالآخر فهو إذن موقوف على الدلالة .

وقد بينا من قبل مفارقة وصفنا للظلم بأنه قبيح لوصفنا الصورة بأنها قبيحة وتقصينا القول فيهما(٢) فى باب العدل . فليس لهم أن يقولوا إذا كانت الصورة قبيحة لنفور الطبع عنها وزوال الشهوة لها وكانت الآلام أجمع هذا حالها ، فيجب أن تكون قبيحة .

فإن قال : إذا لم يحسن منا أن نؤلم العاقل ألما فيه نفع عظيم ، كما ليس لنا أن نظلمه، فيجب أن يدل ذلك على قبح جميعه . قيل له : قد بينا من قبل أن ما يفعل أحدنا بالعاقل يعتبر فى حسنه طيب نفسه ؛ لأن اجتهاد أحد العاقلين لا يلزم العاقل الآخر فيما يتصرف فيه ويختاره . فلذلك يقبح منه أن يجبره على إدخال الآلام فيه . وليس كذلك حاله فيما يختاره فيمن ليس بعاقل ؛ لأن اجتهاد العاقل يلزم من ليس بعاقل ؛ فله أن يصرفه على اجتهاده كما له أن يفعل ذلك فى نفسه .

فلذلك فصلنا بين الأمرين . ولا يدل ذلك على أنه إنما قبح أن يجبره على ذلك لأنه قبيح ؛ لأنه لو كان كذلك لوجب أن تتساوى حالها ، حتى يقبح ما نفعله بأنفسنا لمثل هذه العلة ، وفيما تدبر به أولادنا لمثل هذه العلة .

فإن قال : إذا وجب على المؤلم من قبل الله تعالى أن يسأله إزالة ذلك ، و يتوصل إلى إزالته بالمداواة وغيرها ، وكان ذلك يحسن عندكم ، فهلا دل على أن الجميع بصفة واحدة فى باب القبح ؟ قيل له : قد بينا من قبل أن المسألة والدعاء إنما يقعان منا بشرط مخصوص ؛ ومتى شرطنا فيه أن يكون صلاحا ،

---

(١) أخذ المال .   (٢) فى الأصل بينهما .

وأن لا يكون فسادا ، فالطعن زائل بما ذكرته . وإنما يحسن منا التماس على جهة اللطف فى العبادات لأنا عند ذلك أقرب إلى التماس الثواب بالطاعة والاحتراز من النار بتوقى المعصية .

واعلم أننا قد بينا فى باب الكلام على الثنوية[1] أنهم ظنوا فى الألم أنه يضاد اللذة وأنه قبيح ، واللذة حسنة ، وإن خلاف ذلك لا يصح فيهما ، فدعاهم ذلك إلى القول بإثبات[2] الاثنين ظنا منهم أن الفاعل الواحد لا يجوز أن يفعل الضدين ، ويفعل الخير والشر ، والحسن والقبيح . فإذا كانوا فى اعتقاد التثنية ، أتوا من جهة الجهل بقبح الآلام وحسن ما يحسن منها . وقد بينا من قبل أن الواحد لا يمتنع — لو سلمنا مذاهبهم — أن يفعل الضدين والمختلفين والمثلين ، كما لا يمتنع أن يكون عالما بالشىء جاهلا بغيره ، ومريدا للشىء كارها لغيره ، وأنه لا يمتنع أن يفعل القبيح والحسن إذا كان ممن تجوز عليه الحاجة والجهل ، وأن ذلك لا يتضاد ولا يستحيل . وبينا أنا إنما نفينا عنه تعالى فعل القبيح والشر — لا لأنه يضاد سائر أفعاله — لكن لأنه عالم لنفسه ، غنى لا تجوز عليه الحاجة . وبينا من قبل تناقض مذاهبهم فى أن الخير والشر لا يصح كونهما من أصل واحد . وبينا بوجوه كثيرة أن الخير قد يكون ممن يكون الشر منه لشخصين أو لشخص واحد فى الحالتين ، أو لشخص واحد فى حالة واحدة على وجهين وبفعلين . وبينا من الوجوه فى ذلك ما لا معنى لإعادته . وما ذكرناه الآن ينبه على أصول هذا الباب ويغنى عن مسائلهم بما أورده[3] شيوخنا رحمهم الله لأن ذلك إن ذكر طال ، واليسير مما أوردناه ينبه إلى[4] كثير .

---

(١) من قوله واعلم إلى آخر الفصل خلاصة عن رأى الثنوية فى الألم واللذة والرد عليهم .

(٢) أى القول بوجود مبدأين للخير والشر . (٣) فى الأصل أوردوه .

(٤) فى الأصل على .

فصـــل

فى أن الألم لا يقبح لأنه ضرر ، وما يتصل بذلك

اعلم أن شيخنا أبا هاشم رحمه الله ذكر فى مسائله من غير قطع عليه أن الألم لا يمتنع أن يقبح لأنه ضرر ، ودل عليه بأنه متى عُلِم ضررا ، أو جوِّز كونه كذلك ، علم أنه قبيح . و إنما يعلم حسنه بخروجه من هذه الصفة . قال ولذلك متى أخرج (١) من مِلكه ثوبا بِعِوض دون قدره ، قبح لأنه ضرر؛ ومتى أخرجه بعوض فوق قدره حسن، لأنه أخرجه من كونه ضررا . وكان يقول فى كل ألم يحسن للنفع الذى فيه ، إنه إنما حسن لخروجه من كونه ضررا لما فيه من النفع . ويقول فى الألم إذا دفع به ضرر أعظم منه إنه يحسن لأنه بما فيه من دفع الضرر العظيم ، قد خرج من كونه ضررا . وسأل نفسه عن عقاب أهل النار أنه يحسن وإن كان ضررا فى الحقيقة ، وأجاب عن ذلك بأن العاصى بما يعجله من نيل المشتهى فى المعصية فى حكم من يعجل النفع بدلا من ذلك . فكما أن الأجرة إذا تعجلها خرج بها الفعل الشاق فى المستقبل من كونه ضررا، فكذلك القول فى العقاب .

والذى ذكره فى سائر كتبه وهو مذهب أبى على رحمه الله وسائر شيوخنا ، أنه إنما يقبح من حيث كان ظلما أو عبثا لا من حيث كان ضررا؛ وذلك لأنه لا يشتبه فى أنه يحسن من أحدنا تحمل المشقة الشديدة لطلب العلوم والآداب والتجارات ، وإن كان قد يقطع < دون > (٢) ذلك ولا يناله . ولا يجوز أن يقال فيما هذا حاله إنه بالظن الذى قارنه خرج من أن يكون ضررا ؛ لأن الظن فى هذا

---

(١) أى أخرج إنسان . (٢) مطموسة .

لا يسد مسد النفع . فليس يجب من حيث جاز أن يقـال فى النفع إنه يوفى عليه أنه يخرجه من كونه ضررا . وفى ذلك إبطال ما قاله .

فإن قال : إن مظنونه لو حصل لأخرجه من كونه ضررا ، فيجب أن يكون الظن فيه يقوم مقام العلم، و يقوم مقام وجود المظنون فى هذا الباب . قيل له : إنا لا نقول فيما نعلم أن فيه منفعة توفى عليـه أن الذى خرج به من أن يكون ضررا هو العلم، و إنمـا خرج من أن يكون ضررا للنفع الذى يقابله هـذا الحكم ؛ فبأن لا يكون هذا الحكم للظن أولى . وكيف يجوز أن يقال فى الظن إنه يسد مسد النفع؟ وقد علمنا أنه غير معتد فى كثير من المضار العظيمة لولا حصول المنافع .

و بعد فقد عرفنا أنه لو ظن نفعا عظيما يصل الى غيره لم يكن له تأثير، فكذلك القول فى الظن بوصول المنافع إليه .

فإن قال : أنتم تقولون إن هذا الظن فى حسن الضرر قد قام مقام المظنون، فهلا جازما قلناه ؟ . قيل له : إنا لا ننكر أن يحسن الشيء لوجهين ؛ وكما قد يحسن لدفع الضرر وللنفع والاستحقاق — و إن كانت هذه الوجوه مختلفة ،لأن الاستحقاق لا يقوم مقام النفع فى مقابلة الضرر — فكذلك لا يمتنع فى الظن عندنا أن يحسن لأجل تحمل المضار على بعض الوجوه . و إنما أنكرنا قولك إنه يخرج به من أن يكون ضررا مع أن حاله لا تتغير فيما لأجله يكون ضررا .

فإن قال : أليس هـذا الظن لا بد من أن يكون سرورا ، لأن السرور عندكم هو اعتقاد المنافع على بعض الوجوه . فهلا جاز أن يخرجه من كونه ضررا ، لأن السرور قد يعادل المضار كما أن المنافع قد تعادلها . قيـل له : لو كان هذا السرور هو المعتبر لوجب أن لا يعتـبر بحال ما ظنه ؛ وقـد علمنا أنه متى ظن نفعا عظيما حسن الألم الذى يتحمله ، ومتى ظن نفعا يسيرا لم يحسن . وقد يتساوى السرور

على بعض الوجوه فى القليل والكثير لما يقترن به من الأحوال والاعتقادات . وذلك يبين أنه بهذا السرور لا تتغير حال المضرة وإنما تتغير بالنفع إذا كان يوفى عليها[1] . يبين ذلك أن هذا السرور أنقص حالا من نفع ينقص عنه ولا يعادله . وقد علمنا أن النفع الذى هذا حاله لا يخرجه من كونه ضررا ، فكيف يخرج بهذا الظن من كونه ضررا ؟

فإن قال : متى ظن ما ذكرناه فى طلب العلوم والتجارة ، فلو لم يتحمل المضرة لحصل له بدلا من هذا السرور غم ، فصار بما تحمله يدفع هذا الغم عن نفسه ، فصار نفعا وخرج من أن يكون ضررا .

قيل له : ليس الأمر كما قدرته ، لأن ما ذكرناه قد يتحمله العظيم المال الذى لا يغتم بفقد التجارة ، ويحسن ذلك منه ، وقد يختاره من لم يخطر ذلك الغم على باله ، وفى ذلك إسقاط ما سألت عنه . ومما يدل على ذلك أن الألم إذا كان عقابا قد ثبت حسنه ، ولا يجوز أن يقال إنه ليس بضرر كما يقال ذلك فيما تحملت به النفع ودفع الضرر . وذلك يبين فساد القول بأنه يقبح لأنه ضرر .

فإن قال : فالمعصية المتقدمة قد تعجل النفع فصارت[2] كالأجرة المتقدمة على العمل . قيل له : إن ذلك يفسد من وجوه ، منها أن الضرر إنما يخرج من كونه ضررا بالنفع متى عاد له وزاد عليه . وقد علمنا أن ذلك النفع بالمعصية المتقدمة لا يوازى ما يلحقه بالعقاب الدائم ، فكيف يجوز أن يقال إنه[3] خرج من أن يكون ضــررا .

وبعد ، فقد علمنا أن العقاب قد يستحقه المكلف على ما ليس بلذة ولا منفعة من المعاصى ، بل قد يستحقه على المشقة الشديدة إذا فعلها على الوجه الذى تقبح

---

(١) فى الأصل عليه . (٢) فى الأصل فصار . (٣) أى الضرر .

عليه كعبادة الأصنام وكما يفعله الرهبان . فكيف يصح فى العقاب عليه أن يخرج به من أن يكون ضررا، ولا نفع يعجل هذا المعاقب على وجه ؟

وبعد، فقد علمنا أن العاقل لو تعجل دون أجرته على العمل، لم يوجب ذلك خروج العمل العظيم من أن يكون ضررا، وقدر الانتفاع بالمعصية — بالإضافة[1] الى العقاب — أعظم مما ذكرناه، فكيف يخرج بها من أن تكون ضررا .

وبعد، فإن ما أخرج الضرر من أن يكون ضررا من المنافع[2] [أن] من حقه أن يحسن . ألا ترى أن إيصال النفع الى الأجير ليستعمل يحسن إذا كان يوفى عليه ؟ فكان يجب لو خرج العقاب بالمعصية من أن يكون ضررا أن تحسن المعصية . وفى بطلان ذلك دلالة على فساد هذا القول .

فإن قال : أليس أحدنا متى علم فى الألم أنه ضرر استحقه من نفسه وأن يفعله[3] بغيره ؛ فهلا صح بذلك أن قبحه هو لأنه ضرر ؟ قيل له : ليس الأمر كما قدرته ، لأنه قد يحسن أن يعاقب غيره بما هو ضرر فى الحقيقة — على ما بيناه — وإن لم يحسن منه أن يفعله بنفسه ، ويختاره لا لأنه قبيح فى الجملة ، لكن لأنه يقع على خلاف وجه الاستحقاق . فأما إذا كان الضرر غير مستحق، فقد يحسن منه أن يتحمله للظن[4] و يفعله بغيره ممن يتكفل بشأنه لمثل هذا الوجه، و إن لم يخرج بالظن عن[5] أن يكون ضررا . فأما إذا لم يعلم من حاله انتفاء وجود القبح عنه ، وإنما يقبح لأنه لا يؤمن[6] أن يكون قبيحا ، وهذا الوجه أحد وجوه القبح ،

---

(١) أى بمقارنة قدر الانتفاع . (٢) يريد إن ما أخرج الضرر من المنافع .

(٣) أى واستحق أن يفعله بغيره، وجملة استحقه من نفسه الخ صفة لضرر .

(٤) أى يتحمله لاعتقاده أن فيه خيرا . (٥) فى الاصل من .

(٦) فى الأصل يأمن .

كما أن علمه بثبات وجوه القبح فيه يقتضى قبحه ؛ فلذلك قبح منه أن يتحمل ما هذا حاله أو يفعله لغيره ، لا لأنه ضرر ، لكن للعلة التى ذكرناها .

فإن قال : فما قولكم فى الألم إذا حصل منه نفع ؟ أتقولون إنه يخرج بذلك من كونه ضررا ؟ قيل له : نعم : وليس يجب إذا كان بهذا الوجه الواحد تخرج من أن يكون ضررا أو حسن عنده أن لا يحسن إلا عندما يقوم مقامه فى خروجه به من أن يكون ضررا لما بيناه من قبل (١) .

فإن قال : ولم قلتم إنه يخرج بذلك من أن يكون ضررا وحاله فى كونه ضررا لم تتغير ؟ قيل له : قد علمنا أن من أخرج من ملكه ثوبا يساوى دينارا بدينارين لا يعد ذلك ضررا ألبتة ، ويصير عنده بالعوض كأنه باق فى ملكه واستزاد مثله . وما هذا حاله لا يعدّ ضررا . فأما إذا دفع بالضرر ضررا أعظم منه ، فإن (٢) الأولى فيه أن لا يخرج بذلك من كونه ضررا ؛ لأن العاقل لا يختار مضرة عظيمة ليدفعها بالمضرة اليسيرة كما يختار المضرة للنفعة . ومع ذلك فإنه يحسن كما يحسن إذا كان فيه نفع . وكل هذه الجملة تبين أن كونه ضررا لا يوجب قبحه ؛ وأنه إنما يقبح (٣) لخروجه من كونه ظلما لنفع ودفع ضرر واستحقاق وظنّ لذلك ، وإن كان خروجه من ذلك قد يختلف على ما بينا القول فيه .

---

(١) يريد بهذه الجملة المعقدة أن خروج الضرر من اعتباره ضررا بسبب جلبه النفع ليس الحالة الوحيدة .

(٢) فى الأصل وإن .

(٣) هكذا فى الأصل والأولى أن يقال يحسن لا يقبح ؛ بدليل قوله من قبل فإنه يحسن كما يحسن إذا كان فيه نفع .

فصــل

فى بيـان حقيقة الظلم

اعلم أنا لمـا عقلنا الآلام وعرفنا كيف يحصل فيها النفع، وكيف يزول بهـا الضرر، وكيف تكون مستحقه، وكيف يعلم ذلك فيها، وكيف يظن من غير يقين، لم يمتنع عند ذلك أن يعلم أن فى الآلام ما تنتفى كل هذه الوجوه عنه على جملة وعلى تفصيل، فعبرنا عنها — إذا انتفت هذه الوجوه — بأنها ظلم، وعقلنا من حكمها ما سنبينه من قبح وغيره.

فحقيقة الظلم هو كل ضرر لا نفع فيه يوفى عليه، ولا دفع مضرة زائدة عليه، ولا مستحق، ولا يظن فيه بعض هذه الوجوه. فمتى كان هـذا حاله فهو الظلم بعينه؛ ولا فرق بين أن يكون ألمـا أو غما أو مؤديا إليهما إذا كان حاله ما وصفنا؛ لأن كونه ضررا يجمع كل ذلك وإن كان كونه ألمـا لا يجمع جميعه.

ولا يجوز أن يحد الظلم بأنه الضرر القبيح، لأنه قد يقبح من حيث كان عبثا على ما نبينه، ويكون مع ذلك غير ظلم.

وقـد بينا فى أول باب العـدل أنه لا يجوز أن يحد بأنه ليس لفاعله فعـله[1]، ولا بأنه وضع الشىء فى غير موضعه، وكشفنا القول فيـه، وبينا أن سائر القبـائح لا تقبح لمثل هـذه الوجوه، وأن الضرر بمنزلته فى هـذا الباب. وجملة ما يقال فى ذلك أنه لا معتبر بالعبادات فى هـذا الباب؛ فمن خالف فى حد الظلم، فليس يخلو فيما وصفناه من الضرر أن يقول بقبحه وبسائر ما يذكر من أحكامه، أو يخالف

---

(١) أى ما يجب ألا يفعله الفاعل.

فى ذلك، وإن وافق فيه ولم يسمه ظلما، ولا معتبر بذلك . وإن خالف فيه أدبناه أن العلم بما هذا حاله قبيح ضرورى[(١)] لا شبهة فيه على الجملة، وإن صح دخول الشبهة فيه على التفصيل .

وقد بينا أن خلافهم فى العبارة خطأ أيضا : لأنه قد ثبت فى هذا الفعل أنه يسمى ظلما، وفاعله ظالما، وعند وقوع الكثير منه ظلوما ؛ فيتصرف فيه تصرف الحقائق . فلا فرق بين من دفع[(٢)] ذلك وبين من خالف فى سائر الحقائق .

وإنما التنبيه على من قال فى حده إنه وضع الشىء فى غير موضعه لما رأى أن ما ذكرناه وضع فى غير موضعه، ورأى فى كل قبيح يقع من المكلف أنه ظلم له أو لغيره، فسلك فى حقيقة هذه الطريقة، ولم يعلم أنها تنتقض ؛ لأن كثيرا من الأمور يوضع فى غير موضعه ولا يسمى بذلك على ما قدمنا القول فيه . وعلى هذه الطريقة وصف أهل اللغة من لا يجوز أن يقال فيه إنه يصح فعله فى موضعه أو فى خلاف موضعه بذلك . فقالوا "أظلم من حية" لما كان يقع منها ما صفته ما ذكرناه . وقد بينا أن استعمالهم هذه اللفظة فى السحابة إذا جادت فى غير حينها مجاز[(٣)]؛ لأن الظلم عندهم كالنقيض للعدل، ولا يستعمل ذلك فى الحقيقة إلا فى الفاعل المختار . كما لا يقال فى الجماد مشى إلى ماشا كل ذلك . ولا يجوز أن يشترط فى حد الظلم أن يكون مرادا ؛ لأن من شرط ذلك لا يخلو من أن يقول إن بهذا الشرط يقبح، أو بهذا الشرط يكون ظلما ويسمى بذلك . وإن جعله شرطا فى كونه

---

(١) أى قبيح بالضرورة .

(٢) أى من خالف فيه .

(٣) ومن استعمال كلمة الظلم مجازا قولهم ظلم الأرض أى حفرها فى غير موضع حفرها، وظلم البعير أى نحره من غير داء، والوادى بلغ فيه الماء موضعا لم يكن بلغه من قبل الخ .

بالصفة التى ذكرناها ، فقد أبعد لأنه لا تأثير للإرادة مع هذا البـــاب . وإن جعله شرطا فى كونه قبيحا ، فسنبين فساده من بعد . ولا يجوز أن يجعل من شرط كونه ظلمــا وقوعه من مُجْبَر أو مكتسِب ، إلى ما شاكل ذلك ؛ لأن هذه الحقيقة ينبغى أن تحصل فى الفعل ثم ينظر فى فاعله وما يستحقه بإيقاعه كما يجب أن نحــد كون الفعل الذى هو عدل وإحسان بمــا يرجع إليه دون ما يرجع إلى حال فاعله .

أبــو سلــوم المعتـــزلي

فصـــل

فى أن من حق الظلم أن يكون قبيحا

اعلم أن كل ضرر اختص بمـا وصفناه من قبل ، فالعــلم بقبحه ضرورى على الجملة لحصول أمارات الضرورى فيــه . ألا ترى أن أحدنا لا يمكنه أن يدفع عن نفسه العلم بقبح ما هذا حاله ، كما لا يمكن أن يدفع عن نفسه العلم بالمدركات . وذلك يبين أن هذا العلم من بداية العقول . يبين صحة ذلك أنه لابد للقبّحات من أصول ضرورية مركبة فى العقول ثم يحمل عليها غيرها على ما نقوله من أن الكذب الخالى من نفع ودفع مضرة يعلـم قبحه باضطرار، ثم يحمل عليه ما يصح فيه النفع أو دفع الضرر . وإذا صح ذلك فلابد فيما يقبح من الآلام أن تكون له أصول ضرورية ، لأنه آكد[1] من غيره فيما يقبح منه ويحسن، كما أنه أوضح فى نفس إثباته من غيره من الأفعال . فإذا ثبت ذلك، فلو لم نقل فى الظلم أنه يعلم قبحه باضطرار، لم تصح هــذه الطريقة . يبين ذلك أنا لو [لم][2] نقـل ذلك لمـا أمكن الإشارة الى أمر [آخر][3] ســوى الظلم يعلم قبحه باضطرار ويحمل الظلم عليه ؛ لأنه لا قبيح نسأل عنه[4] من جهة العقل إلا والعلم بقبح الظلم إن لم يرد عليه فى الوضوح لم ينقص عن مرتبته ؛ وذلك يبين صحة ما ذكرناه .

يبين ذلك أيضا أن العقلاء على اختلاف أحوالهم قد علمنا أنهم يعتقدون قبح ما هــذا صفته ، لأن الثنوية تعتقده قبيحا وتتجـاوز إلى أن تقول بقبح الآلام .

---

(١) فى الأصل اكسف بدون نقط . (٢) فى الأصل ساقطة .

(٣) فى الأصل ساقطة . (٤) فى الأصل إليه .

وأصحاب التناسخ[1] ومن يجرى مجراهم يقولون بقبحه ويتعدون ذلك إلى قبح كل ضرر ليس بمستحق . وفى النـاس من يعتقد قبح ذلك وإن كان مستحقا . وكل ذلك يبين أن العقلاء متفقون على هـذا الاعتقاد مع سلامة الأحوال . وإذا صح ذلك وكانت نفوسهم ساكنة إليه مفارقة لنفس من يظن الشىء ويحدثه، فيجب أن يقطع بأن ذلك علم كما نقوله لمن ينفى الحقائق[2]، والسمنية[3] فى مخالفتها فى الأخبار[4].

فإن قال : كيف يصح ما ادعيتموه وفى المجبرة من يقول بحسن ذلك من الله تعالى حتى يقول كثير منهم بأنه تعالى يعذب أطفال المشركين ولا يكون ذلك ظلما منه ولا قبحا . وكذلك قولهم فى الأمراض الواقعة فى الناس والبهائم . قيل له : قد بينا من قبل أن المدعى للمذهب الذى قد علم ضده وخلافه فى العقول لا يصدق فيما يدعيه، ويعلم أنه كاذب فيه أو فى حكم الكاذب، أو أن مراده يثوى ظاهره؛ فهكذا يجب أن نقوله فى المجبرة إذا أظهرت اعتقاد حسن الظلم، لأنا قد بينا أن العلم بقبحه علم بأنه إذا كان بهذه الصفة فهو قبيح لا محالة قبل النظر فى حال فاعله وفى سائر أحكامه . فكما لا يصدق من يظهر أنه يعتقد قبح الإحسان، فكذلك لا يصدق من يظهر اعتقاد حسن الظلم .

---

(١) "أصحاب التناسخ" اسم عام يطلقه المؤرخون على عدة طوائف بعضها عاش قبل الإسـلام كبعض قدماء الفلاسفة والسمنية، وبعضها ظهر فى الدولة الإسلامية مثل بعض القدرية كأحمد بن حائط وتلاميذه، والرافضـة الغالية الذين قالوا بتناسخ روح الإله فى الأئمـة . انظر الفرق بين الفرق ص ١٦٢ — ١٦٥

(٢) لعله يشير إلى السوفسطائية .

(٣) السمنية المنسوبة إلى سومنات، وهم فرقة من عبـدة الأوثان . قالوا بالتناسخ وبأنه لا طريق إلى العـلم سوى الحس . شرح المواقف للأيجى جـ ١ ص ٢١٨ — ٢١٩، انظر كذلك الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١٦٢، والتنبيه للملطى ص ٩٦ .

(٤) لعله يقصد بالأخبار الأقوال المتواترة .

وبعـد ، فإنه لا يمتنع أن يكونوا قد اعتقدوا فيما ينفرد به تعالى أنه ليس بظلم في الحقيقة فاعتقدوا عند ذلك حسنه ؛ لأن العلم بقبحه مرتب على العلم بكونه ظلما ، كما أن العلم بحدوث الشيء مرتب على العلم بكونه موجودا .

وبعد ، فإن العلم بقبح ما هـذا حاله علم بجملة يتناول ما هو ظـلم في الحقيقة ولا يتناول خلافه . وما وصفوه من فعـله تعالى بأنه يحسن [هو] بين أمرين : إما أن لا يكون ثابتا ، وقـد اعتقدوا ثباته ، كتعذيب أطفال المشركين ، وإما أن يكون حاصلا عدلا واعتقدوا أنه ظلم . وكلا(١) الوجهين غير داخل فيما قلنا إن العلم بقبحه ضروري . على أن عنـد موافقة القوم(٢) ينكشف أنهم يعتقدون في تعـذيب الأطفال أنه يقـع عدلا لوجوه يذكرونها في هـذا الباب ؛ وكذلك في الأمراض والأسقام ؛ فكيف يكون اعتقادهم بحسنه(٣) ناقضا لمـا قلناه من أن العلم بقبح الظلم متقرر في العقول ؟

فإن قال : أوليس قد اعتقدوا في الظلم الواقع من العباد أنه من فعل الله تعالى ، وأنه لا يقبح منـه ، فكيف يصح ادعاء الضرورة في هذا الباب ؟ قيل له : إنهم اعتقدوا قبح ذلك في الحقيقة ، وإنما نفوا كونه قبحا من جهة زائدة قد اعتقدوها ولا أصل لهم ؛ لأن الدليل قد دل على أن ذلك ليس بفعل الله تعالى .

فإن قال : أليس العلم بقبحه من جهة فاعله في أنه ضروري كالعلم بقبحه على الإطلاق ؟ وإذا جاز منكم التشكك في أحدهما ، فهلا جاز في الآخر ؟ قيل له : إن العـلم بقبحه من وجه واحد أو وجهين بمنزلة العلم بأنه لمـاذا يقبح . وما هـذا حاله ينال بالتأمل . وليس كذلك العلم بقبحه في الجملة لأنه ضروري لا يجوز فيـه

---

(١) في الأصل وكل .

(٢) أي موافقتهم لمـا يقوله معارضوهم .

(٣) في الأصل لحسه .

التشكك على وجه . وإنما اعتقد[1] القوم[2] أنه لا يقبح منه تعالى لاعتقادهم أنه مضاف إليه من جهة الخلق لا من جهة الكسب والفعل . واعتقدوا بأن طريقة الخلق لا يتأتى فيها القبح ، فصح عند ذلك اعتقادهم أنه ليس يقبح منه تعالى . ولا يدل ذلك على أن العلم بقبحه ليس بضرورى . وهذا بمنزلة ما يقوله بعض المتكلمين أن الواقع من ذلك ممن ليس بمكلف لا يكون قبيحا ؛ لأن جهة قبحه عنده هى[3] وقوعه من مميز كامل العقل . وكما قال شيخانا[4] رحمهما الله فيما يقع من الساهى أنه لا يقبح ، وإن كان حاله ما ذكرنا ، لما اعتقدوا فى هذا الفعل [من] أن صفة القبح والحسن لا تتأتى فيه . وكل هذه الوجوه تتطلب ضربا من التفصيل ، فلا يصح أن يقدح بذكرها فيما بيناه .

فإن قال إن الخوارج[5] تعتقد فى قتل المسلمين وأخذ أموالهم أنه ليس بظلم وأنه حسن ، وفى ذلك إبطال ما ادعيتموه فى العقول . قيل له : لأنهم لم يعتقدوه بصفة الظلم ، بل اعتقدوا فيه أنه يستحق من حيث يعتقدون[6] أن من خالفهم قد كفر بالخلاف ، فلذلك اعتقدوا فى ظلم بعينه أنه حسن ، ولا ينقض ذلك علمهم بقبح الظلم .

فإن قيل : فهل يجوز فى ظلم بعينه أن يعلم أنه قبيح باضطرار ؟ فإن جوزتم ذلك فيجب أن لا تجوزوا اختلاف العقلاء فيه ، ويجب[7] التفصيل فى حكم الجملة فى أن العلم به ضرورى ، وذلك ينقض ما قلتم . وإن قلتم إن العلم به لا يحصل

---

(١) فى الأصل اعتقدوا .
(٢) فى الأصل اليوم .
(٣) فى الأصل هو .
(٤) المقصود أبو على الجبائى وابنه أبو هاشم .
(٥) الإشارة إلى فرقة الخوارج المعروفة .
(٦) فى الأصل يعتقدوا .
(٧) فى الأصل ويوجب أن .

ضروريا ألبتة فما الفائدة فى حصول العلم على جهة الجملة إذا كان وجوده كعدمه فى أنه لا ظلم بعينه إلا ويصح الشك فيه ؟ قيل له : إن الذى ندعيه ضروريا هو العلم بقبح ضرر هو ظلم ، وهو متناول لجملة لا لتفصيل ، ولذلك يصح فى كل ظلم مفصل أن يشك فيه ، وإن كان التأمل الذى به يعلم أنه ظلم يتفاوت ؛ ففيه ما يكفى فيه اليسير، بل فيه ما تكفى فيه المعرفة المتقدمة بالعادات وما شاكلها . وفيه يحتاج معه إلى كشف وتأمل شديد للشبهة الداخلة فيه ولغموض الحال . يبين ذلك أن ما يفعله تعالى بالأطفال فى جواز أن يكون مستحقا ليس بمنزلة ما يفعله بعضنا ببعض ؛ بل الشبهة فى ذلك أقوى . وكذلك ما يفعله الوالد بولده ليس الحال فيه كالحال فيما يفعله زيد بعمرو من غير تعلق لأحدهما بالآخر . فإذا كان الظلم المعين يستغنى فيه عن تأمل شديد ظن العاقل أن العلم به ضرورى ، كالعلم على طريق الجملة . فلذلك يشكل الحال فيه .

ومتى علمنا أن العلم المتقرر فى العلوم هو علم جملة دون تفصيل ، وعلمنا فى بعض التفصيل أنه يحتاج فيه إلى اكتساب ونظر، علمنا أن جميعه بهذه المنزلة على حسب ما نقوله فى أصول المقبحات العقلية أجمع .

واعلم أن شيوخنا رحمهم الله لا يختلفون فى العلم بقبح ظلم[1] بعينه لا يعد من بداية العقول ، وأن الذى يعد فى ذلك هو الذى ذكرناه ؛ لكنهم يختلفون . فشيخنا أبو هاشم رحمه الله يقول : متى استدل فعلم فى الظلم المعين أنه بصفة الظلم ، علمه قبيحا بالعلم الأول ، فيجعل العلم بقبحه ضروريا كما نقوله فى العلم بقبح الظلم على الجملة . لكنه يرتب حاله فيقول : إن العلم على طريقة الجملة لا يحتاج فى التعلق

---

(١) فى الأصل الظلم .

إلى شرط ، وعلى طريقة التفصيل يحتاج إلى شرط ،وهو تقدم العلم بأن هذا المعين بصفة الظلم . فقد حصل من مذهبه أن المفصل يعلم قبحه باضطرار كالمجمل من الظلم ؛ وإن كان يخالفه فى حاجته إلى الشرط الذى ذكرناه . وسائر شيوخنا يقولون إن عند تأمله يعلم أن هذا المعين بصفة الظلم ويعلم بعلم ثالث أنه قبيح ؛ لأن العلم بقبح الظلم يتناول معلومه على جهة الجملة وهذا العلم يتناوله على طريق التفصيل . وقد بينت بالدليل مخالفة أحدهما للآخر كمخالفة العلم لمعلوم المعلوم بمعلوم سواه . فلا يصح أن يصير نفس ذلك العلم متعلقا بالمعين لما فى ذلك من إيجاب قلب جنسه . فعلى هذا القول — وهو الصحيح — لا يعلم شىء من الظلم بعينه أنه قبيح باضطرار .

فإن قال : فهل لأحدنا من سبيل إلى أن يعلم فيما يفعله زيد بعمرو من[1] الضرر أنه بصفة الظلم ؟

قيل له : نعم . وذلك لأنه قد يعلم أن عمرا غير مستحق للآلام ، وأن زيدا لا يصح أن يستحق أن يعاقبه ، ويعلم أنه سلم عن ضرر عظيم وخوف ؛ فلا يجوز أن يكون مدفوعا به ضرر عظيم[2] ، ويعلم أنه لم يقصد ما أقدم عليه إيصاله إلى نفع ، ويعلم أيضا أن لا أمارة للنفع ، ويعلم تعمده لذلك من غير ظن النفع ولبعض الوجوه ؛ لأن المقاصد قد يعلمها من غيره باضطرار ، وكذلك الدواعى . فإذا علم هذه الجملة ، علمه ظلما . ويعلم أنه قبيح لتقدم علمه بأن الظلم قبيح ويحسن منه أن يذمه عند ذلك . وهذه الأمور قد تقدمت المعرفة بها أو بأكثرها ، فلا تحتاج المسألة إلى تأمل ونظر . ولذلك نذكر ما هذا حاله فى أوائل ما يستحق الذم ؛ لأن العلم به جلى على الوجه الذى ذكرناه .

---

(١) فى الأصل ومن . (٢) فى الأصل ضررا عظيما .

وقد ثبت أنه مع تقدم العلم بأن الظلم قبيح، ومع حصول العلم فى هذا المعين بأنه ظلم، لا يجوز أن يعلم قبحه ؛ لأن حصول هذين العلمين كالوجه الثالث وكالوجه إلى فعله . فكما لا يجوز أن ينظر فى فعل زيد ولا يعلمه قادرا ، فكذلك الحال فيما ذكرناه . وإنما تجوز الشبهة عليه بأن يشتبه عليه كونه ظلما على بعض الوجوه . فأما إذا زالت الشبهة فى ذلك، فلا بد من أن يعلمه قبيحا، ويصير العلم بأنه بعينه ظلم فى حكم الفرع على العلم بقبحه . وكما[1] لا يجوز حصول الفرع من العلوم إلا مرتبا على أصوله، فكذلك القول فيما ذكرناه .

---

(١) فى الأصل فكما .

فصــل

فى أن الظلم يقبح لأنه ظلم لا لغير ذلك من أوصافه

يبين ذلك أن عند العلم بأنه ظلم يعلم قبيحا لا محالة ، ومتى فقد هذا العلم لم يعلم قبيحا إلا بأن يحصل فيه وجه آخر من وجوه القبح يعلم عليه . فإذا صح ذلك وجب أن يكون كونه ظلما هو وجه قبحه من حيث وقف العلم بقبحه على العلم به .

وقد بينا من قبل أن جهات القبح تخالف فى هذه الطريقة العلل وما شاكلها ، وأن العلم بقبح الشىء لا يحصل إلا مع العلم بما له يقبح ، إما على جملة أو تفصيل . وكذلك العلم بحسنه ووجوبه . ودللنا على ذلك بأن زيدا قد يفعل الكفر فى قلبه فلا يُعلم حسن ذمه وإن استحق ذلك ، حتى إذا عرفناه فاعلا لذلك عرفنا حسن ذمه . وليس بين الحالين افتراق فى أمر يرجع إلى المذموم[1] . وإنما الفرق يرجع إلى الذام فى علمه مرة بوجه حسن الذم ، وجهله مرة بذلك ، وكذلك القول فى سائر ما يُعلم سمعا وعقلا .

وقد بينا فى أول باب العدل بطلان قول من يقول إنه[2] يقبح من حيث النهى أو تجاوز الحد والرسم[3] إلى ما شاكله من الوجوه التى تذكر فى هذا الباب . وبينا أن قبحه لا يجوز أن يكون لعلة ولا لذاته . وكل ذلك يبطل سائر ما يتعلقون به ، وإن كان ما ذكرناه الآن كافيا فى إبطال قولهم .

فإن قال : إنما يقبح لأنه ظلم ولأنه مراد ، ومتى لم يعلم كذلك لم يعلم قبيحا . قيل له : قد بينا أن المراد[4] لا يقبح بالإرادة فيما أظن . ونذكر الآن فيه وجوها على

---

(١) أى الشخص المذموم . (٢) أى الظلم . (٣) أى يقبح بمقتضى تعريفاتهم التى يخالفون فيها شروط الحد والرسم ، وهما نوعا التعريف . (٤) أى الشىء المراد .

اختصار : أحدها أن ذلك يوجب فيا يصير به القول خبرا إذا كانت إرادة واحدة كان صدقا أو كذبا[1] أن يكون قبيحا على كل حال ، أو يلزم فى ذلك أن يكون بأنه يصير صدقا عين[2] ما به يصير كذبا ، وأن يحتاج إلى إرادة زائدة على ما يكون به خبرا . وقد علمنا فساد ذلك .

ومنها أن يكون الظلم مرادا لو قبح لكان ذلك بمنزلة ذلك عدم النفع والاستحقاق . ولو كان كذلك لوجب بخروجه من أن يكون مرادا دخوله فى أن يكون حسنا . وقد علمنا بطلان ذلك .

ومنها أنه كان يجب لو علمنا الظلم العظيم واقعا من زيد ، وأنه يعلمه وله إلى فعله داع ، لكنا لا نعلم أنه مريد له /[3] وأن لا يحسن منا أن نذمه . بل كان يجب لو اضطره تعالى إلى كراهته وإجباره مع ذلك لدواعيه أن لا يكون قبيحا لذلك . وفساد ذلك يبين بطلان ما قاله .

فإن قيل : لو قبح لأنه ظلم ، لوجب فى كل قبيح أن يكون ظلما ، كما أن المحدَث لما احتاج إلى محدِث من حيث كان محدَثا وجب ذلك فى كل محدَث . قيل له : إنما كان يجب ما ذكرته لو قلنا إنه ظلم لأنه قبيح[4] ؛ فأما إذا لم نقل ذلك ، وإنما أوجبنا أن يكون قبيحا لأنه ظلم ، فلا ظلم إلا قبيح ، وقد يكون قبيحا لوجه آخر سوى كونه ظلما كما قد يملك[5] لأجل الستر أو لغيره ، وإن كان لا يصح أن يملك بعض ما يستتر به دون بعض مع حصول علة الملك فى الكل .

فإن قال : فقد كان يجب على هذا القول أن يكون قبيحا قبل السمع كقبحه بعده . قيل له : كذلك نقول . ولما ذكرناه يبطل قول من يقول إنه يقبح من

---

(١) أى سواء أكان صدقا أم كذبا .

(٢) غير واضحة فى الأصل .

(٣) فى الأصل أن بدون الواو .

(٤) ولكن حتى هذا لا يوجب النتيجة بأن كل قبيح ظلم .

(٥) يستعمل كلمة الملك هنا بمعنى اللبس .

جهة السمع بأن نبين أن وجه قبحه لا يقف على ذلك ، ولا أمارات قبحه ، ولا الوجوه التي تثبت بها المعرفة بقبحه تقف على السمع كما يقف العلم بوجوب الصلاة والصوم على ذلك . وقد بينا القول فى ذلك فى أول باب العدل .

فإن قال : أفتقولون إن كل من علمه ظلما وقبيحا يعلمه قبيحا لأنه ظلم ؟ قيل له : لا ، وذلك أن العاقل قد يعرف الحكم والعلة ويحتاج أن ينظر فى هل العلة علة فى الحكم . فالعلم بذلك علم ثالث . أولا ترى أن من يعلمه ظلما وقبيحا قد يجوز أن يشكل عليه فيقول : إنما قبح لأمر آخر[1] أو لكونه ظلما مع أمر آخر . يبين ذلك أن الأحكام قد تعلم باضطرار وكذلك ثبوت ما هو علة لها ، والعلم بالعلل وما يجرى مجراها لا يكون إلا استدلالا ، لأنه علم بما له وجب الحكم ، لكن العلم بذلك قد يتجلى ويظهر مثل ما ذكرناه فى الظلم حتى نتبينه بالضرورة . وفيه ما يغمض ويخفى فيظهر الحال فيه .

فإن قال : إذا كان الظلم هو القبيح والذات واحدة ، فكيف يصح أن تجعلوا كونه ظلما علة فى كونه قبيحا ؟ قيل له : لا يمتنع فيما نصفه بأنه علة على هذه الطريقة أن يكون حكما للموصوف والموجب عنه حكم له أيضا . وإنما يمتنع من ذلك فى العلل الموجبة كالعلم الموجب لكونه عالما .

فإن قال : إنما كان يصح ما ذكرته لو كان المستفاد بأنه قبيح ليس هو المستفاد بأنه ظلم . قيل له : إنا نفصل بين الفائدتين ؛ ألا ترى أن غيره مما ليس بظلم يشاركه فى أنه قبيح وإن فارقه فى كونه ظلما ؟ وإذا اختلفت الفائدة[2] لم يمتنع أن تجعل إحداهما وجها للأخرى على ما بيناه .

---

(١) فى الأصل لآخر . (٢) لعله يقصد الإفادة .

فإن قال : لو قبح لأنه ظلم ، وكونه ظلما لا يكون بالفاعل ، لوجب أن لا يكون قبيحا به ، ولما حسن أن يذم عليه . قيل له : لا يمتنع أن يكون ظلما بفاعله لأنه كان يصح أن يحدثه لا ظلما كما يصح أن يحدثه ظلما ؛ فلا يمتنع أن يكون قبيحا به وأن يستحق الذم عليه . على أنه لو لم يكن ظلما به ولا قبيحا ، لم يمتنع أن يستحق الذم عليه لأنه أحدثه مع معرفته بقبحه وقد كان يجوز أن لا يحدثه كما نقول فى الجهل وغيره .

فإن قال : لو قبح لأنه ظلم ، لوجب متى كان ظلما ممن ليس بعاقل أن يكون قبيحا منه . قيل له : كذلك نقول .

فإن قال : فيجب أن يحسن ذمه . قيل له : إن حسن الذم لا يتبع وقوع القبيح ، وإنما يتبع وقوعه ممن علم قبحه ، أو تمكن من معرفة قبحه ، حتى يكون ممن يمكنه أن يتحرز منه فى الحال التى أوقعه فيها .

فإن قال : إن قبح لأنه ظلم فيجب فى النائم والساهى إذا فعلا مثل هذا الضرر أن يكون ظلما وقبيحا . قيل له : كذلك نقول ، وهو الذى كان يقوله شيخانا أبو عبد الله وأبو إسحق[1] رحمهما الله . وبينا أنه لا معتبر بحال الفاعل ، وإنما يعتبر حال الفعل إذا اختص بكونه ظلما ، وفصلا بينه وبين ما يقبح لوقوعه على وجه بالإرادة وما شاكلها . وبينا أن للسهو تأثيرا فيما هذا حاله من الأفعال ولا تأثير له فيما هو ظلم . وبينا أنه وإن قبح فلا يحسن ذمه لما قدمناه . وهذا أولى مما ذهب إليه شيخانا أبو على وأبو هاشم رحمهما الله ؛ لأنهما ظنا أن للسهو تأثيرا فى كل فعل يقع من الساهى ، وأن العلة فى ذلك خروجه من أن يصح أن يقصد وتتردد دواعيه ، وأنه متى كان هذا حاله ، كان الواقع منه وجوده كعدمه ؛ فليس بأن يقبح أولى من أن يحسن . وقد بينا القول فى ذلك مشروحا فى أول باب العدل .

---

(١) يشير إلى أبى عبد الله محمد بن زيد الواسطى وأبى إسحق بن عياش ، وقد تقدمت الإشارة إليهما .

فصــل

فى أن الضرر قد يقبح لأنه عبث وإن لم يكن ظلما

يدل على ذلك أن غيره لو بذل له من نفسه أن يضربه على عوض يدفعه إليه هو أجدى عليه من ترك الضرر — ففعل به ذلك وعوضه — أن ذلك يقبح وإن لم يكن ظالما له ، لأن تعويضه عليه قد أخرجه من كونه ظالما . وإنما قبح منه ذلك لأنه عبث . وكذلك لو استأجره لما لا ينتفع به من صب الماء من جانب من البحر إلى جانب ووفر عليه الأجرة ، لكان يقبح منه ذلك لأنه عبث . ولو بذل له الغريق[1] أن يجذبه بيده وإن انكسرت فيخلصه بذلك من التلف بالغرق — ففعل ذلك — قبح منه ، لا لأنه ظلم ؛ لأنه دفع عنه المضرة العظيمة باليسير ، لكن لأنه عبث . وعلى هذا الوجه نقول : إنه تعالى لو آلم من غير اعتبار لكان قبيحا ؛ لا لأنه ظلم — لأنه بإيصاله العوض إلى المؤلم قد خرج من كونه ظالما — لكن لأنه كان يكون عبثا .

فإن قال : إن الذى ذكرتموه من المسائل مسلم ، لكن نخالف فى أن وجه قبحه عبث ، فما الدليل على ذلك ؟

قيل له : لأنه لا وجه يعقل يقبح لأجله إلا ما ذكرناه . فوجب القضاء بقبحها لهذا الوجه ؛ لأن عند العلم بها قد ثبت العلم بقبحها[2] ، ولا وجه يعقل سواه .

فإن قال : ما أنكرتم[3] لكونه ظلما ، وذلك إذا ضربه ثم أوصل إليه العوض فوت [على][4] نفسه السرور بالشكر الذى كان يستحقه لو أوصل ذلك إليه من غير

---

(١) هكذا : ولعل المقصود « ولو عرض الغريق على شخص شيئا من المال » .

(٢) فى الأصل بقبحه . (٣) « ما » هنا نافية : أى لم تنكروا . (٤) ساقطة .

الضرب ، فصار ظلما بنفسه . وكذلك القول فى المستأجر ، لأنه [لو][1] أوصل إليه الأجرة من دون العمل الذى لا نفع فيه لاستحق عليه الشكر ولسر بذلك ، فحرم نفسه ذلك . وكذلك القول فى الغريق إذا كسر يده عند التخليص[2] ، لأنه لو خلصه لا على هذا الوجه لاستحق شكرا ينال منه سرورا ، وصار ذلك أجمع بمنزلة أن يتلف ماله فى غير نفع ، أنه يقبح من حيث كان ظلما للغم الذى يعجله . وهذا يبين أن جميع الآلام إنما تقبح لأنها[3] ظلم فقط .

قيل له : إن الواجب فى وجه القبح أن يجعل ما عند العلم به يعلم قبحه دون ما عداه مما قد يخطر بالبال ، ويعلم مع ذلك قبحه ؛ لأن قائلا لو قال فى ظلمه للغير إنما يقبح لا لأنه ظلم له ، لكن لأنه ظلم نفسه من حيث أدخلها فى استحقاق العقوبة من هذا الوجه ، لكنا نجيبه بما تقدم ، لأنه قد لا يخطر ذلك بالبال ، ويعلم قبحه متى علم ظلما للغير . فكذلك القول فيما قدمناه ؛ لأنا متى علمنا من حال زيد أنه لا فائدة له فى ضربه غيره إذا بذل له الضرب على دينار يدفعه إليه ، فيجب أن يحكم بقبح ذلك من هذا الوجه ، لأن ما عداه قد لا يخطر بالبال ويعلم مع ذلك قبحه . يبين ذلك ما ذكرناه أنه لو حصل له فى هذا الضرب منفعة أو للمضروب[4] لخرج من أن يكون قبيحا . فعلم أنه إنما قبح متى علم[5] من ذلك لما ذكرناه . يبين ذلك أنه لو قبح لما ذكره السائل ، لم يخل من أن يكون وجه قبحه حصول الغم بزوال ملكه عما بذل ، أو حصول الغم بفوت الشكر ، أو حصول الغم بفوت السرور الذى كان يحصل له بالشكر ، أو لأنه فوت [على] نفسه النفع بالسرور

---

(١) لو ساقطة .
(٢) فى الأصل التخلص .
(٣) فى الأصل لأنه .
(٤) فى الأصل للمصروف .
(٥) مطموسة .

والشكر وإن لم يلحقه غم . وقد علمنا أن اغتمامه بزوال ملكه عما ينتفع به لا يوجب قبح ما بذله ، لأن ذلك يحصل فى قضاء الدين ورد الوديعة ولا يوجب قبحهما فى الإحسان والإنعام . ولا يقبح ما يفعله لاغتمامه بأنه لا يستحق الشكر لأن ذلك يوجب قبح الفعل لفوت ما لم يحصل من المنافع ولا صار فى حكم الحاصل . ولو كان كذلك لوجب أن يقبح من أحدنا ترك النافلة لأنه يفوته بذلك الثواب والمدح ، وقد علمنا بطلان ذلك . وكذلك القول متى قيل : إنه يقبح لزوال الشكر أو زوال السرور ، لأن كل ذلك لم يستحق ولم يحصل . فلو قبح الفعل لأجله لقبح ترك النوافل على ما بينا ، وكان يجب أن يقبح من أحدنا ترك التجارة التى له عنها مندوحة ، لأنه يفوته بذلك الربح والسرور به . وكل ذلك يبطل ما تعلق به السائل ، ويبين فى هذه المسائل أن وجه قبحها [فى] أنه عبث على ما بيناه .

وبعد ، فلو كان يقبح لما ذكرناه لكان حكمه حكم الضرر الذى يقبح لأنه لا نفع له فيه ؛ ولو كان فيه نفع لحسن . ولو كان كذلك لوجب أن يعتبر قدر النفع ، فمتى بلغ الحد الذى يوفى على المضرة ، حسن(1) ، وإلا لم يحسن . وقد علمنا أن ذلك غير معتبر فى هذه المسائل ، فيعلم أنه إنما قبح لكونه عبثا . يدل على ذلك أنه لو حصل فيه معنى يفعل لأجله الفعل ، وخرج به من أن يكون عبثا لحسن ، وإن لم يبلغ قدره أن يكون مخرجا للضرر من أن يكون ظلما . وذلك نحو أن يستأجره فى عمل يقع فيه النفع ، أو يظن ذلك فيه وإن قل . وهذا كله يبين صحة ما ذكرناه . وعلى هذا الوجه قال شيوخنا رحمهم الله فى الأمر بما لا يطاق إنه إذا

(1) فى الأصل حسنت .

أدى إلى التعذيب فهو ظلم ، وإن لم يؤد إلى ذلك قبح لأنه عبث . وقد علمنا أن ما أخرجه هـذا الرجل من ملكه ليس هو فيه ظالمـا لغيره ، ولا ما فعـله بغيره من الضرب هو فيه ظالم لأجل العوض ، ولا حصل فى الحال غم . فيجب أن يكون إنما قبح لأنه عبث . وقد بينا أن المعتبر فى القبيح هو ما عند العلم به يعلم قبحه دون ما قد لا يخطر بالبال .

فصــــل

فى أن الضرر يحسن عند كل وجه يخرج به
عن أن يكون ظلما أو عبثا

قد بينا من قبـل أنه قد يخرج من هذين الوصفين بوجوه : منهـا ثبوت نفع يوفى عليه . ومنها دفع ضرر هو أعظم منه . ومنهـا كونه مستحقا . ومنها حصول الظن بأحد هـذه الوجوه . فيجب أن نحكم بحسنه عنـد ثبوت أحد هذه الوجوه فيه .

فإن قال : أتقولون إن وجه حسـنه ثبوت ذلك كما قلتم إن وجه قبحه كونه ظلما وعبثا ؟ .

قيل له : قد بينا من قبل أن الحسن ليس بحسن لوجه يقتضى حسنه ، كما أن القبيح يقبح لثبوت وجه يقتضى قبحه ، ودللنـا على ذلك بأنه لا وجه يشار إليـه يحسن لأجله إلا وقد ثبت . ولا يكون حسـنا لحصول وجه من وجوه القبح فيه ، و بينا أن فائدة كونه حسنا[1] تتضمن النفى ، وفائدة كونه قبيحا تتضمن الإثبات . فيجب فيما يتضمن الإثبـات طلب وجه يثبت لأجله دون ما يتضمن النفى . ألا ترى أن كونه قبيحا يقتضى صحـة استحقاق الذم بفعله ، وكونه حسنا يقتضى أن لا يستحق ذلك ، فيجب أن يعتـبر فى حسنه انتفاء وجوه القبح عنـه إذا وقع على وجه يكون لوجوده من الحكم ما ليس لعدمه . وإذا ثبت ذلك صح ما قلناه من

---

(١) الأفضل أن يقال « وفائدة كونه حسنا » بدليل قوله تتضمن النفى ؛ والمعنى أن دلالته على الحسن دلالة سلبية . والخلاصة أن مضمون الحسن سلبى ، ومضمون القبح إيجابى .

أن الضرر عند بعض هذه الوجوه يحسن من حيث يتضمن ذلك زوال وجوه القبح، لا لأنه وجه لحسنه؛ كما أن الصدق إذا حصل فيه نفع يحسن لا لأنه وجه لحسنه، لكن لأنه يتضمن زوال وجوه القبح عنه. وقد بينا ذلك من قبل مشروحا.

فإن قال: ومن أين أن وجوه القبح تزول بكل واحد من هذه الوجوه حتى يصح ما ذكرته؟

قيل له: لأنه متى حصل نفع يوفى عليه، أو دفع ضرر أعظم منه، خرج من أن يكون ظلما وعبثا. وكذلك إذا كان مستحقا. وكذلك عند الظن. وقد بينا أن كونه ظلما موقوف على زوال كل هذه الوجوه، فيجب عند ثبوت الواحد منها أن يخرج من كونه ظلما. وقد علمنا أن كل واحد من هذه الوجوه يحصل به الغرض والبغية، فلا يجوز أن يكون عبثا لأجله، خصوصا متى حصل فيه للفاعل منفعة أو لغيره. وإذا صح ذلك فواجب أن نحكم عنده بحسن الضرر، وإن لم يكن حسنا لأجله لما بيناه. ونحن نبين من بعد ما يختص به كل واحد من هذه الوجوه من الأحكام، ويتميز بها من الآخر، بعد أن ندل على أن كل واحد من هذه الوجوه يحسن الضرر عنده.

فصـــل

فى أن الضرر قد يحسن للنفع

يدل على ذلك أنه لو أخرج من ملكه ثوبا بدينار يأخذه عاجلا ، يحسن منه ذلك متى كان النفع بالدينار أكبر . ولو أخرجه من ملكه بدرهم أو من دون نفع يصل إليـه لقبح . والذى لأجله حسن هو النفع الذى ذكرناه ؛ لأن عند علمه به علم حسنه ، ولولاه لكان قبيحا . فهـذا الضرر هو الذى يمكن أن يبين أنه يحسن لأجله النفع دون ماعداه ، لأن مايقترن النفع به لا يمكن أن يعلم ثبوت النفع فيه ، وإنما يظن ذلك، فلا يصح أن يحكم بحسنه لأجل النفع .

فإن قال : هلا قلتم إن ذلك يحسن لعلمه بالنفع لا للنفع ؟

قيل له : قد لا يخطر علمه بباله ، وقد يعتقد أنه عالم لنفسه ولا يخرج من أن من أن يعلم حسنه .

وبعد، فإنما يعتبر فى حال حسنه حال النفع المعلوم فى الزيادة والنقصان دون حال العلم؛ فيجب أن يحسن لأجله لا لأجل العلم به .على أن العلم يتعلق بالشىء، لا على ما هو به . فتى علم أن فى الضرر نفعا عظيما، علم أنه يحسن . فيجب أن يكون حسنه للوجه الذى علم ، لا لأجل العلم ، كما يجب أن يكون [الشىء] متحركا لأجل الحركة لا للعلم بالحركة ، وإن كان متى علمها[1] ، فلابد من كونه / متحركا .

فإن قيل : لو حسن لأجل النفع لوجب، وإن لم نعلمه، أن يحسن، كما يحصل العالم عالما عند وجود العلم وإن لم يعلم ذلك .

---

(1) أى الحركة .

أبو سلوم المعت

قيل له : قد بينا أن ما له يحسن يجب أن يعلم على جملة أو تفصيل حتى يعلم حسنه . فلذلك وجب أن يعلم النفع الذى ذكرناه حتى يعلم حسنه . ومتى لم يعلم ذلك ألبتة لم يأمن فى الضرر وجه القبح . وقد بينا أنه لا فرق بين أن يعلم ثبوت وجه القبح فى الفعل وبين أن لا يؤمن ثبوت ذلك فيه فى باب أنه يقبح منه فى الحالين ، فكذلك القول فيما قدمناه .

فإن قيل : كيف يحسن للنفع وقد يحصل فيه ولا يكون حسنا متى لم يعلمه وظن خلافه ؟

قيل له : قد بينا من قبل أن الحسن لا يحسن فى الحقيقة لوجه يشار إليه حتى يصير فيه كالقبيح فيما له يقبح (١) . ولاشىء نقول لأجله إن الفعل يحسن إلا وقد يحصل . ولا يكون حسنا لثبوت وجه من وجوه القبح فيه . وإذا صح ذلك فالذى معه تنتفى وجوه القبح عن المضرة هو العلم بالنفع الذى فيه وما يقوم مقامه دون نفس النفع لأن النفع متى حصل فيه ولم يعلمه ولا ظنه لم يؤمن كونه ظلما . وقد بينا أنه لا فرق بين أن يعلمه ظلما أو لا يأمن كونه كذلك فى أنه يقبح منه الإقدام عليه . وإذا كان بوجود النفع لا ينتفى وجه القبح، وبعلمه بحصول النفع فيه ينتفى ذلك ، يجب أن يكون حسنه موقوفا على علمه دون حصول نفس النفع فيه . ولذلك فرقنا بين الأمرين، وسقط بذلك قول من يقول إن العلم إذا كان يتعلق بالشىء على ما هو به فكيف يحسن منه الضرر إذا علم النفع فيه، ولا يحسن منه ذلك إلا إذا حصل ولما يعلم . وكذلك الجواب عن الظن والمظنون فى هذا الباب . وذلك لأنه قد يحسن منه تحمل الضرر إذا ظن فيه نفعا موفيا عليه وإن حصل المظنون ، وذلك لأنه قد يحسن منه الضرر إذا [كان] (٢) من دون الظن لم يحسن .

(١) أى حتى يكون له وجه يحسن لأجله كالقبيح وجه يقبح لأجله . (٢) ساقطة .

والعلة فيه ما ذكرناه من أن المعتبر فى هذا الباب ما به تنتفى وجوه القبح دون ما عداه . وإذا كان بأحد هذين ينتفى ذلك دون الآخر وجب أن يحسن الفعل عنده دون الوجه الآخر .

فإن قال : لو حسن هذا الضرر لأجل النفع الذى ذكرتموه لوجب أن يحسن الظلم ؛ لأنه تعالى ينتصف من المظلوم للظالم فيحصل له فى ذلك نفع ، فكان يجب فيمن يعلم ذلك أن يحسن منه فعل الظلم .

قيل له : قد أجاب أبو هاشم رحمه الله فى كتاب العوض عن ذلك بأن الذى يحسن به هو النفع الذى يفعل لأجله . والظالم لم يفعل الظلم لأجل النفع الذى يصل إلى عوض[(١)] المظلوم على وجه الانتصاف ، وإنما فعله لنفسه أو لما شاكله . وإذا كان كذلك لم يحسن ؛ لأن الذى له يحسن الضرر هو النفع الذى يفعل الضرر لأجله ويكون مؤثرا فى ذلك الضرر حتى يصير فى حكم المخرج له عن كونه ضررا . يبين صحة ذلك أن فى الشاهد يحسن من أحدنا إخراج الثوب من ملكه لدينار يأخذه إذا كان النفع به موفيا عليه . ولا يجب قياسا على ذلك أن يحسن من غاصب أن يغصبه لأجل ما يوجد منه من بدل وقيمة . والفرق بينهما فى الشاهد ليس إلا ما ذكرناه . وكذلك القول فيما بيناه ؛ وكان الوجه الذى له حسن ، لما اعتبر فيه علمه به على ما قدمناه ، اعتبر فيه أن يكون فى حكم المقصود إليه . فكما لو حصل فيه نفع ولم يعلمه ، لم يحسن لأجله ، فكذلك متى علم النفع ولم يفعله لأجله لم يحسن دون أن يفعل الضرر لأجله فيحسن عند ذلك . وقد أجبنا عن ذلك بأن النفع الذى يحسن الضرر لأجله من شرطه أن يكون موفيا عليه لا محالة ؛ حتى لو كان مساويا له غير زائد عليه لم يحسن لأجله من شرطه[(٢)] . وإذا صح ذلك ، وكان

(١) فى الأصل العرض . (٢) غير واضحة فى الأصل .

ما يحصل من النفع فى الظلم على جهـة الانتصاف من حقـه أن يساويه ولا يزيد عليه، لم يحسن ذلك لأجله ، وصار سبيله فى هـذا الباب سبيل من أخرج ثوبا من ملكه لأجل ثوب مثله فى[1] سائر الوجوه . فقـد بينا أن ذلك يقبح . وكذلك القول فى الظلم ، وإن كان الذى له يقبح منه هـذا الفعل[2] هو كونه عبثا ، وليس كذلك حال الظلم . وافتراقهما فى هذا الوجه لا يمنع[3] من صحة ما ذكرناه من أنه متى لم يكن النفع موفيـا على الضرر وزائدا عليـه لم يحسـن الضرر لأجله . وسـنبين فيا بعـد الفرق بين هـذين الفعلين اللذين أحدهمـا هو بدل وغرض يختار الضرر لأجله ، والآخر يقع على وجه الانتصاف . وفى ذلك إسقاط السؤال .

فإن قال : لو حسن الضرر للنفع الذى ذكرتم، لوجب أن يحسن منـا لأجله فعل الضرر بغيرنا كما يحسن ذلك منـا بأنفسنا ؛ فكان يجب أن يحسن منا أن نحمل العاقل على ذلك ، بل نضطره إليه . وبطلان ذلك يبين فساد ما ذكرتم . ويؤكد هذا السؤال أن الضرر لمـا حسن لدفع ضرر أعظم منه ، حسن منا أن نفعله بغيرنا جبرا على حد ما نفعله بأنفسنا . ولمـا حسن للاستحقاق حسن أن نفعله بالغير . فكذلك كان يجب أن يحسن للنفع .

قيل له : قد يحسن منـا أن نفعل ذلك بالغير متى زالت الشبهة فى كون النفع الذى علمناه فيـه عوضا له . وأما إذا كان فيه شبهة ، فإنه لا يحسن منا أن نفعله بالعقلاء، وإن حسن منا أن نفعله بأنفسنا ومن نلى أمره .

فإن قال : لو كان الضرر يحسن لأجله لمـا اختلفت أحواله وشروطه فيا تفعلونه بأنفسكم وبمن تلون أمره أو تفعلونه بالعقلاء ؛ لأن شروط حسن الفعل لا تتغير بهذا الباب .

---

(١) فى الأصل «در» . (٢) أى الفعل المذكور فى مسألة الثوب . (٣) فى الأصل يمتنع .

قيل له : إن العوض الذى له يحسن الضرر منازل ، وإحداها[1] لا يشكل الحال فى أنها[2] مقصرة[3] عن منزلة المضرة فى كل أحد ، فلا يحسن الضرر لأجله . وإحداها لا شبهة فى أنهـا قد بلغت[4] القدر الذى تكون [فيـه] عوضا للضرة عند كل عاقل على اختـلاف أحوالهم ؛ فيحسن الضرر لأجله على كل حال . والمنزلة الثالثـة أن تشتبه الحال فيـه وتختلف أحوال العقلاء فى اختيار الضرر لأجله . فهذا الضرب يعتبر فى كل عاقل باختياره واجتهاده دون اختيـار فيره . فمتى كان حال العوض ذلك ، لم يحسن من أحدنا أن يضطر العاقل إليـه ، وحسن منه أن يختار الضرر لأجله فيما يخصه ويخص من يدبره . وقد بينا من قبل أن من لا عقل له إذا دبرناه لم يكن لاختياره حكم ، فيصير الحكم لنا فيما نختاره له وفيـه . وليس كذلك حال العاقل ؛ لأنا متى حملناه على الضرر لأجل قدره من النفع لا يرتفع إلى الحد الذى لا شبهة فيه ؛ فقـد يجوز أن لا يراه لنفسه عوضا لتلك المضرة ، ويكون الحكم لاختياره دون اختيارنا فيه ، فلا يحسن أن يفعل به ذلك . وأما إذا بلغ قدرا تزل الشبهة فى أموره ، فمتى خالفنا من نريد أن نفعله به من العقلاء[5] ، علمنا عنـد ذلك انتقاص عقـله ، فيحسن منـا أن نفعله به ، وتعود حاله إلى أنه بمنزلة من يدبر أمره . وهذا نحو أن يعوض لألف دينار إن استوى قاعدا من غير ضرر[6] يلحقه . فمعلوم من حال من لا يختـار ذلك أنه ناقص[7] يجب أن يولى عليـه ، فيحسن أن نفعل ذلك به . وهذه الجملة تسقط ما سأل عنه ، وتبين التفرقة بين الشرط الذى معه يحسن أن نفعل الضرر بالعاقل وبين الشرط الذى معه يحسن أن نفعله بأنفسنا .

---

(١) فى الأصل أحدها ، (٢) فى الأصل أنه . (٣) فى الأصل مقصر .
(٤) فى الأصل أنه قد بلغ . (٥) أى فمتى خالفنا العقلاء الذين نريد أن نفعل بهم الضرر .
(٦) فى الأصل الضرر . (٧) أى ناقص العقل .

ولا يمتنع اختلاف شرط حسن الفعل لأمور ترجع إلى اختلاف أحوال من يفعل به . وهـذا هو الأصل فى أن الألم قد يحسن فعله بالمستحق ولا يحسن بمن[1] ليس كذلك . وقد يحسن تكليف الممكّن المميز ولا يحسن أمر من ليس هذا حاله .

وكذلك لا يمتنع أن يكون الشرط فيما يحسن أن نفعله بالعاقل من المضرة[2] لأجل المنفعة أن يكون قدرها بحيث تزول الشبهة عن كونها عوضا للضرر من غير اعتبار اجتهاد ، وأن يكون الحال فيما نفعله بأنفسنا بخلافه .

وقد بينا من قبل أن المعتبر فى هذه الوجوه ما معه تنتفى وجوه القبح ؛ فإذا كان وجه القبيح فى الضرر المفعول بالعقلاء لأجل النفع إنما ينتفى إذا كان الحال ما ذكرنا — وقـد ينتفى فيمن ليس بعاقل على خلاف ذلك الوجه — فالواجب القضاء به .

وأما فعل الضرر بالعقلاء لدفع ضرر هو أعظم منه ، فمنزلته عندنا منزلة ما يفعل لأجل النفع فى أنه يعتبر فيه[3] زوال الشبهة عن الضرر المدفوع بهذا الضرر ، وأنه قد بلغ حد أن نختار لأجله هذه المضرة ، ويفصل بينه وبين مانختاره فى أنفسنا وفيمن نلى عليه . فلا فرق إذن بين الأمرين ، وإن كان الأصل فى الضرر الذى يتحمل لأجل دفع ضرر عظيم أن الشبهة فيه تقل ولا تكثر ؛ وليس كذلك حال الضرر الذى نختار لأجل المنفعة . فلهذا الوجه اشتبه على السائل ذلك حتى أفرده على جهة الإلزام ، ظنا منه أنا نفرق بين الأمرين . وأما الضرر الذى يحسن للاستحقاق ، فمن حقه أن لا يحسن من المستحق أن يفعله بنفسه ، وإنما يحسن أن يفعله غيره ؛ بل هو ملجأ إلى أن لا يفعله بنفسه ؛ وله أن يمتنع منه إذا فعله غيره . وإذا صح

(١) فى الأصل بمن .　　(٢) الأفضل أن يقال : « نفعله من المضرة بالعاقل » .

(٣) فى الأصل فيهم .

ذلك خالفت طريقته[1] طريقة الضرر المفعول لأجل النفع ، فلا يجوز أن يعترض عليه .

فإن قال : لو حسن منا تحمل المضرة لأجل النفع لوجب أن يعتبر حاله كحال النفع فى الزيادة والنقصان ، حتى يحسن تحمل الزيادة من المضرة للزيادة من المنفعة ، والنقصان منها لأجل نقصان المنفعة ، وأن لا يختلف حال الفاعلين فى ذلك ، ولا أحوال الأوقات والبقاع . وقد وجدنا العاقل يتحمل المضرة لقدر من النفع ويحسن ذلك منه فى بلد دون بلد وفى وقت دون وقت . وقد يحسن من الشاب ذلك ولا يحسن من الشيخ ، وقد يتحمل الشيخ أكثر مما يتحمله الشاب من المضرة لقدر من النفع ولو تحمله الشاب لأجله لقبح ، وكل ذلك يبين أنه لم يحسن لما فيه من النفع وإلا لم يختلف حكمه مع تساوى النفع ، ولا تساوى حكمه مع اختلاف النفع .

قيل له : إن الجواب عما أوردته لا يكاد ينكشف إلا بذكر الأصول .

أحدها أن المعتبر فى باب ما يختار من الضرر لأجل النفع أن يكون مفعولا للنفع الخالص ، لا يضامه دفع ضرر ، بأن يكون من يختار ذلك مدفوعا إلى مضرة يزيلها بهذا النفع ، أو خائفا من ذلك ، أو ملجأ إلى ذلك ؛ لأنه متى كان الحال هذه لم يخلص الضرر لأجل النفع بل يكون مفعولا له ولغيره . ولا يمتنع فى الأصول ذلك ، لأنه إذا كان قد يحسن لكل واحد منهما ، فقد يجتمعان جميعا فى الفعل ، ويكون لاجتماعهما من الحكم ما لا يكون لانفراد كل واحد منهما إن انفرد لا يحسن منه . وإذا صح ذلك لم يمكن أن يقدح فيما قلناه بحال من يختار الضرر للنفع مع أنه مدفوع إلى ذلك لدفع ضرر وخوف .

---

(١) فى الأصل لطريقته .

وأحدها ما بينا من أن كل عاقل تعتبر حاله فيما يختاره من المضرة بنفسه لا بغيره ؛ فقد يختار أحدهم المضرة لقدر من المنفعة[1] ولا يختاره الآخر إذا كانت المنفعة الحاصلة مملا يدخل فيها شبهة . فتختلف أحوال العقلاء لأجلها لاختلاف أحوالهم وظنونهم واعتقادهم وتقريبهم لعواقب[2] النفع والمضرة .

وأحدها أن الضرر كما قد يحسن للنفع ، فقد يحسن للظن المساوى للنفع . وربما اقترن فى بعض العقلاء إلى النفع[3] [من] هذا الوجه دون بعضهم أو اختلفت[4] أحوالهم فيما يختارون من المضرة لأجل المنفعة .

وأحدها أن قدر النفع قد يكون واحدا و يختلف موقعه فيما يوصل به إليه على قدر اختلاف الأماكن والأوقات وأحوال العقلاء ؛ لأن من يكفيه اليسير من القوت و يقنع باليسير من ملبوس وغيره قد يختار المضرة لقدر من المنفعة لا يختاره[5] المحتاج إلى الكثير من مطعوم وملبوس . وكذلك البلد[6] الرفيق الذى ترخص فيه الأسعار فيما يحتاج إليه قد تحمل فيه المضرة لقدر من المنفعة لا يحمل فى البلد المخالف له فى ذلك . وكذلك القول فى الشتاء والصيف ؛ لأنه إذا كان فى الشتاء تضاعف عليه المؤونة دون الصيف ، لم يمتنع أن يختار فى الصيف المضرة لقدر من المنفعة قد لا يختاره[7] لمثله فى الشتاء . وكذلك القول فى الشاب والشيخ . فالواجب فى هذه المسألة التى سأل السائل عنها[8] أن يعلم أن افتراق العقلاء فى ذلك إنما كان لبعض الوجوه التى قدمناها ، ولولا اختلاف أحوالهم فى بعضها كان لا يصح أن

---

(١) فى الأصل فقد يختار أحدهما لقدر من المنفعة المضرة . (٢) فى الأصل فى عواقب .
(٣) هكذا فى الأصل : والأفضل « وربما اقترن النفع عند بعض العقلاء » .
(٤) فى الأصل اختلف . (٥) فى الأصل يختار . (٦) فى الأصل فالبلد .
(٧) فى الأصل يختارها . (٨) فى الأصل عليها .

تختلف حالهم فيما يختارونه من المضرة لأجل قدر من المنفعـة ، وفى ذلك إسقاط ما سأل عنه .

فإن قال : لو حسن منه تحمل المضرة لأجل النفع ، لحسن منه ذلك فى غيره ، فكان يحسن منه أن يلزم المستأجر عملا ليدفع إليه دينارا وإن كان لا ينتفع بذلك العمل ألبته ؛ لأن ذلك يخرجه من أن يكون قد حصل فيه ماذكرناه من النفع .

قيل له : قد بينا من قبل أن حصول النفع فيه إنمـا يحسن به الفعل متى وقع على وجه تنتفى لأجله وجوه القبح عنـه ؛ لأنه لا وجه للحسن يحسـن لأجله على ما ذكرناه من قبـل . وإذا صح ذلك وكان ما يختاره من المضرة فى نفسـه لأجل النفع ينبىء عن زوال وجوه القبح ؛ لأنه عنـد ذلك يخرج من كونه ظلما وعبثا ، فالواجب أن يحسن لأجله . وليس كذلك ما سألت عنـه لأنه لم يخرج بما فيه من النفع عن كونه عبثا . فيجب أن لا يحسن إلا بعد أن يحصل فيه نفع لغيره أو له ، فيخرج بذلك من كونه عبثا ، كما يخرج بإيصال الأجرة إليه من كونه ظلما ، وفى ذلك إبطال ما سأل عنه .

فإن قال : ما أنكرتم أن هذا الضرر إنما حسن من العاقل أن يتحمله لأنه مستحق لا لأجل النفع الذى فيه .

قيـل له : لو كان كما ذكرته لم يحسن منـه أن يفعله بنفسه ؛ لأن الضرر المستحق لا يحسن فيـه ذلك . وقد علمنا أنه قد يحسن من العاقل ذلك ويكون ممدوحا عليه ؛ وذلك يبطل ما سألت عنه .

وبعد فإنه قد يحسن تحمل ذلك ممن قد يقع منه ما يستحق به الضرر كالأنبياء والمؤمنين والصالحين . وكيف يقال إنمـا حسن ذلك منه لكونه مستحقا . على أنه

كان يجب أن يحسن تحمل ذلك وإن لم يحصل فيه النفع الذى ذكرناه إذا كان الحاصل فيه من النفع ينقص عن المضرة أو يساويها ؛ لأن ما حسن الاستحقاق لأجله يحسن ولا يعتبر فيه بما عداه . على أنا قد بينا أن بالنفع الزائد الذى فيه ، قد خرج من أن يكون ضررا . وإذا كان كذلك ، فكيف يقال إنه يحسن لكونه مستحقا ؟

وبعد، فقد يحسن ذلك ممن يعلم النفع وإن اعتقد زوال الاستحقاق أو لم يخطر له ذلك بالبال . ولا يجوز أن يحسن ذلك ممن لا يعرف وجه حسنه ، لا على جملة ولا على تفصيل . وكل ذلك يسقط هذا السؤال .

فإن قال : ما أنكرتم أنه إنما يحسن لدفع ضرر أعظم منه لا للنفع الذى ذكرتموه .

قيل : كان يجب أن يعلم المتحمل لهذه المضرة الضرر الأعظم : إما على جملة أو تفصيل ، أو يخافه ، حتى يحسن منه تحمل ذلك لأجله . وقد علمنا أنه قد يتحمله من لا يعلم ذلك ؛ بل قد يتحمله من يعلم أنه لا ضرر يزول عنه بهذا الضرر ، ولا خوف .

وبعد، فلو كان كما ذكرته ، لوجب أن يكون المتحمل لهذه المضرة إما أن يكون ملجأ إلى تحملها ، أو يلزمه ذلك ؛ لأن من حق الضرر إذا دفعت[1] به مضرة أعظم منه أن يكون داخلا فى الإلجاء أو فى الوجوب . وقد علمنا أن هذا المتحمل قد لا يلزمه ذلك ويحسن منه ، دلالة على أنه إنما حسن للنفع الذى ذكرناه .

وبعد، فقد كان يجب أن لا يعتبر هذا المتحمل فيما يتحمله بحال النفع وزيادته ونقصانه حتى يستحسن المضرة بحسب المنفعة ؛ لأنه إن كان يحسن لا لهذا

(١) فى الأصل دفع .

الوجه فوجوده كعدمه فى أن لا معتبر به . وقد علمنا بأنه معتبر دلالة على صحة ما ذكرناه .

فإن قال : إنما وجب أن يعتبر ما فيه من النفع لأنه لأجله تزول عنه المضرة . وذلك لأنه متى لم يختر المضرة فاته النفع . واعتقاده ذلك يقتضى حصول غم لا يزول عنه إلا باختيار المضرة . فحسنت[1] لما فيها من زوال ذلك الغم ، وعاد الحال فيه إلى أنه إنما حسن لدفع ضرر أعظم منه لا للنفع ، وأن النفع إنما يعتبر لأن به تزول المضرة على ما بيناه .

قيل له : قد أجاب أبو هاشم رحمه الله فى كتاب العوض عن ذلك بأن قال : " قد علمنا أن الكثير المال الذى لا يغتم بفوت هذا الربح فى هذه التجارة قد يحسن منه أن يفعلها لأجل الربح " . فلو كان لدفع ما ذكره من الغم يحسن ذلك ، لما حسن ممن هذا حاله . وبين أنه لا يصح أن يقال : إن كل أحد يغتم بفعل هذا النفع وفوته ؛ وذلك أنه لو كان كل أحد يغتم بذلك ، لوجب أن لا ينتهى حال أحد إلى أحد لا يغتم معه ، وذلك يوجب فى أهل الجنة أن يكونوا مغتمين إذا تصوروا الزيادة على ما هم عليه من الدرجة . وإنما يجب أن يغتم من يفوته النفع إذا كان يحتاج إليه ولا مندوحة له بغيره عنه ، أو يخاف الحاجة إليه . وأما إذا زالت هذه الوجوه ، فليس للغم وجه . وإذا صح ذلك وكان الموسر الكثير المال قد ينتهى إلى حد يعلم أو يغلب فى ظنه أن ما تحتوى يده عليه يكفيه طول عمره ، بل يزيد أضعافا مضاعفة ، ويختار مع ذلك التجارة للربح الحاضر وإن لم يغتم بفقده ، فقد سقط ما سأل عنه . وأما ما أجاب به رحمه الله من أنه لو كان إنما يحسن لدفع هذا الغم ، لوجب متى زال هذا الغم به من دون الربح . ويدل أنه

---

(١) أى المضرة .

يحسن وأن يقبح متى حصل فيه الربح للغم ، وإن لم يزل هذا الغم به فغير صحيح ، وذلك لأن للسائل أن يقول : إن زوال الغم موقوف على حصول هذا الربح لأنه يثبت لفقده ويزول لوجوده ، فلا يصح ما ذكرته ، إلا أنه يمكن أن يجاب عن ذلك بأنه قد يستحسن ذلك من يتصور للربح وإن لم يخطر له الغم الذى ذكره على . فلو كان يحسن لأجله ، لم يصح ذلك فيه .

فإن قال : ما أنكرتم أن يحسن لظن النفع لا لأجل النفع الذى حصل فيه .

قيل له : قد علمنا أنه قد حصل فيه ، وأنه استحسن العاقل لأجله وقد لا يخطر الظن بباله . وفى ذلك بطلان ما ذكرته . على أن ظن النفع إذا اقتضى حسنه ، وكان متى ظن فيه نفعا قليلا لم يحسن ، ومتى ظن نفعا زائدا حسن ، فالواجب أن يكون نفس المظنون ، إذا حصل وعلمه المتحمل للمضرة ، أن يحسن لأجله . وهذا أحد ما يعتمد عليه فى المسألة . وذلك لأنه قد ثبت أنه يحسن منا التجارة وإتعاب النفس فى طلب العلوم والآداب إذا ظننا أن نصل بذلك الضرر إليها[(1)] . وإذا ثبت ذلك — وقد علمنا أنه لا يحسن لأجل هذا الظن إلا متى[(2)] علمنا المظنون وحصوله — فبأن يحسن أولى . يبين ذلك أنه لما حسن منا فيمن أظهر الكفر والفسق ثم غاب عنا أن نذمه من حيث ظنناه مستحقا لذلك ، فبأن يحسن منا ذلك متى قطعنا عليه[(3)] أولى . وكذلك لما وجبت التوبة علينا عند ظن استحقاق العقاب ، فبأن تجب عند العلم بذلك أولى . وإنما يقام الظن فى هذه المواضع مقام ذلك الشىء او علمنا حتى لا يكون للظن حكم مع وجود العلم ، وإنما يكون له حكم مع تعذره . فيجب متى حسن ما ذكرناه للظن أن يكون بأن يحسن

---

(١) فى الأصل : « إليه » . (٢) فى الأصل : « ومتى » .

(٣) أى متى علمنا ذلك قطعا .

لنفس النفع إذا وقع على الوجه الذى ذكرناه أولى . يبين ذلك أنه لو ظن فيه نفعا دون قدره ، أو مثـل قدره ، لم يحسن لأجله . ومتى ظن نفعا زائدا موفيا عليه ، حسن لأجله ، فاعتبر فى حسنه بحال المظنون . فكيف لا يحسن لأجله متى علم من صفته ما ذكرناه ؟

وهذه الجملة تسقط بهـذا قول أصحاب التناسخ وغيرهم ممن يقول فى الضرر إنه لا يحسن إلا للاستحقاق ؛ لأنا قد بينا حسنه للنفع على ما ذكرناه . وإذا صح ذلك فى الشاهد ، حسن معه أن تفعل الآلام للمنـافع لا للاستحقاق[1] على ما نقوله فى هذا الباب . ونحن نبين الكلام عليهم فى ذلك من بعد .

---

(1) فى الأصل الاستحقاق .

فصــــل

فى بيان حال النفع الذى يحسن لأجله تحمل المضرة

اعلم أنه لا يخلو من أمور أربعة : إما أن يكون دون المضرة ، وإن كان كذلك لم تحسن المضرة لأجله لأنها تكون ظلما إذا لم ينفصل بعضها من بعض، أو يكون بعضها ظلما إذا صح فيــه التميز ، لأن القدر الذى لم يقابله النفع قــد انفرد لكونه ضررا واقعا على وجه الظلم . وإذا كان كذلك، فواجب أن يكون قبيحا ، أو يكون النفع الذى فيه موازيا للضرة ومساويا لها . فمتى كانت الحال هذه ، وجب كونها قبيحة — لا لأنها ظلم — لكن لكونها عبثا ، لأنه يصير ما فعـله كأنه لم يقع ، من حيث إن الذى دخل فى ملكه بمنزلة ما أخرجه عن ملكه فى سائر وجـوه النفع وفى سائر وجوه الأغراض ، فيصير ما فعله لا فائدة فيه ، فيكون عبثا ، أو يكون قدر النفع أزيد من المضرة، ويكون قدر الزيادة قدرا يلتبس حاله وتختلف أحوال العقلاء فيـه . فمتى كان هذا حاله ، لم يمتنع أن يحسن لأجله ؛ لأنه وإن كان قد تختلف أحوال العقلاء فيه على حسب ما هم عليه من سائر الدواعى والأغراض وافتراق الأحوال فى التماس المنافع ومقـاديرها ؛ على ما بينـاه . وإما أن يكون القدر الزائد فى النفع بحيث لا شبهة فيــه على أحد العقلاء أنه يختار ذلك القدر من المضرة لأجله ، فهـذا ما يحسن من كل أحد تحمله لأجله ، ولا تختلف أحوال العقلاء فيه .

وقـد بينا أنا كما نشرط فى النفع أن يكون موفيا على المضرة ، فإنا نشرط فيــه أن يكون معـلوما لتحمل المضرة ، وأن يكون متحملا لهـا لأجله ، وأن ينظر فى ذلك النفع ، فإن كان تخرج به المضرة من أن يكون ظلما وعبثا جميعا، لم يطلب

فى حسنها سواء ، نحو ما نفعله فى أنفسنا من المضار لأجل الأرباح وغيرها ، و إن لم يخرج بذلك النفع فيه من أن يكون عبثا . والواجب أن يثبت فيه نفع أحسن ليخرج به من كونه عبثا ، على ما ذكرناه فى إلزامنا الأجير العمل المتعب لأجل دينار يعطيه أنه لا بدّ من أن يكون فيما يستعمله فيه نفع[1] لكى يخرج به من كونه عبثا . فمتى تكاملت هذه الجملة ، وجب القضاء بحسن الضرر لأجل النفع .

وأما الأغراض التى لأجلها يحسن ما يفعله تعالى من الآلام ، فسنتكلم فيها[2] من بعد . فإن قيل على ما تقدّم ذكره : أليس يحسن من الإنسان أن يقرض دينارا واسترد مثله فقد يحسن منه تحمل المضرة لنفع مثله . قيل له : إن ذلك يحسن مثله لأنه إحسان إلى الغير . فكما يجوز أن يحسن إليه ببذل جميعه ، فقد يجوز أن يحسن إليه برد مثله ؛ وإن كان لو لم يكن إحسانا وكان إنما يفعله للنفع لم يكن ليحسن الا إذا زاد عليه ، كما لا يحسن من البائع أن يبيع الشىء لمن يؤخر[3] على حد ما يبيعه بالثمن المعجل ، بل لا بدّ من زيادة نفع لموضع التأخير .

فإن قيل : إن الذى أجبتم به يزيد المسألة تأكيدا لأنكم كأنكم حكمتم بحسن الظلم وعبرتم عنه بأنه إحسان .

قيل له : إن تحمل المضرة بفعل العبادات قد ثبت بالعقل حسنه لما فيه من الثواب ، كما ثبت حسن الضرر لنفع زائد . فكل واحد منهما أصل فى بابه . ولولا حسن الضرر للثواب لما حسن للنفع المعجل ، لأن ذلك مؤجل وهذا معجل ، وإن كان طريقهما يختلف ؛ لأن العبادة لا تحسن لأجل الثواب و إن كان إيجابها وتحسينها فى العقل لا يحسن إلا للثواب . وليس كذلك حال الضرر المفعول للقرض ،

---

(١) فى الأصل نفعا . (٢) فى الأصل فيه .

(٣) فى الأصل من مؤخر .

لأنه لأجله يحسن . ولولا العلم به على ما قدمناه لما حسن . وإذا صح ذلك وكان فى القرض ما ذكرناه من معنى الإحسان الذى ندب إليه المرء وتعبد به ، حسن وإن لم يحصل فيه نفع زائد ، كما تحسن الهبات والصدقات . هذا إذا لم يكن فى القرض للقرض سرور معجل ؛ وإن حصل له ذلك ، اجتمع مع النفع المتأخر نفع متقدم وصارا بمجموعهما مما تحمله من المشقة .

فإن قيل : كيف يحسن من المستقرض تناول القرض على أن يرد بدله ؟ أو ليس ذلك يوجب حسن تحمل المضرة لمنفعة فاتت وتقدمت ، بل يوجب ذلك لحسنه لا لمنفعة أصلا ؟ إن المستقرض قد يضيع ما تناوله ولا ينتفع به ويلزمه مع ذلك الرد .

قيل له : كما لا يمتنع فى المستأجر أن يتناول الأجرة قبل العمل بأوقات ولا يمنع ذلك من كونه عوضا للضرة التى يتحملها بالعمل ، ويحل محل العوض إذا تناوله مع علمه أو تاليا لعلمه ، فكذلك القول فيما ذكرناه من الاستدانة . فأما وجوب الرد عليه فليس المعتبر انتفاعه ، بل المعتبر فى ذلك حصوله ، فلذلك يلزمه رد بدله كما يلزم المستأجر القيام بالعمل وإن لم ينتفع بالأجرة المقدّمة .

فإن قال : لو كان رد الدين يحسن منه مع[1] ما فيه من المضرة لما تعجله من الاستدانة لوجب أن لا يلزمه ذلك متى أتلف بموت[2] غيره ، أو غصب واختلس ، أو لأنه ورث من عليه الدين . وفى ثبوت ذلك على من هذا حاله دلالة على صحة ما ذكرناه .

قيل له : متى لزمه دفع البدل للاستهلاك وما يجرى مجراه ، فذلك إنما يلزمه على طريقة الانتصاف . فكأن الله تعالى — لما تضمنه[3] الانتصاف ، علم أن

(١) فى الأصل معا . (٢) فى غير واضحة فى الأصل . (٣) فى الأصل تضمن .

المصلحة فى بعض ذلك تقديمه إلى حال التكليف ، كما أن الصلاح فى بعض العقاب التقديم فيما يعلم مقاديره . فهذا حاله . وأما إذا لزم ذلك على جهة الأدب ، فذلك فى بعض العقاب التقديم فيما يعلم مقاديره ، وهـذا حاله يعلم سمعا . فعلى حسب ما ورد به يحكم ، لأنه كان لا يمتنـع أن يملك الوارث جميع المـال ولا يلزمه قضاء الدين ، بل كان لا يمتنع أن يرد منه شيئا و يلزمه من جهة العبادة ذلك . فلا مدخل لهذا الكلام فيما سأل عنه .

فصــل

فى أن الألم قد يحسن لدفع ضرر أعظم منه

يدل على ذلك أنه قد يحسن من أحدنا تخليص النفس من عظيم المضرة بيسيرها ، لأنه عند الخوف من السبع يحسن[1] منه العدو على الشوك ، وعند قرب النار منه يحسن منه الهرب على وجه يشق . وكذلك عند البرد الشديد ونزول الثلج ، وعند تهديد الظالم . وكذلك فقد يحسن منه عند حلول الأمراض التحمل للعلاج الشديد لكى يتخلص[2] من دوام المرض . وعلى هذا الوجه يحسن من العقلاء عند الفقر أو الخوف من الفقر تحمل المشقة بالصناعات والتجارات لإزالة ذلك . وعلى هذا الوجه تبنى الكلام فى وجوب النظر فى طريق معرفة الله ، لأنه على ما بيناه يتحرز بها[3] من الخوف العظيم الذى أورده الداعى والخاطر . وكل ما ذكرناه يعلم العقلاء حسنه إذا وقع على هذا الوجه باضطرار[4] ؛ لأنهم متى علموا من حال الضرر حصول دفع ضرر عظيم واقع أو كالواقع ، علموا حسن ذلك باضطرار . وإنما تلتبس الحال فى ذلك متى لم يعلم من حال الضرر ما وصفنا بأن يجوز للتحمل[5] للضرة أن يندفع عنه الأعظم من دونه ، أو يجوز أن لا يندفع به أصلا ، أو يجوز أن يندفع بغيره كما يندفع به ؛ أو يعتقد أنه لا تأثير له فى دفع ذلك وإن اندفع عنه ، إلى غير ذلك من الشبه . وأما إذا علم ما ذكرناه ، فلا شبهة عليه فى استحسان هذا الضرر ؛ بل قد يعلم وجوبه عند ذلك . وربما صار ملجأ إليه ، والإلجاء آكد فى بابه من الإيجاب ؛ لأن

---

(١) فى الأصل ويحسن .

(٢) فى الأصل يخلصونه .

(٣) فى الأصل به .

(٤) أى يعلمونه باضطرار أى علما ضروريا .

(٥) فى الأصل المتحمل .

الواجب قد يختار فيه أن لا يفعل ويصح ذلك فيه ، والإلجاء لا يمكن فيه ذلك .
ولا يجوز أن يصير ملجأ إلى الضرر لدفع ضرر عظيم إلا لو[1] كان أقل — حتى يلتبس الحال فيه — للزمه أن يفعل ذلك . ولا يجوز أن يلزمه ذلك إلا والفعل حسن ، لأن وجوب الفعل يقتضى صفة زائدة على حسنه .

فإن قال : لو كان الأمر كما ذكرتم ، لم يحسن أن يعتقد الثنوية قبح ذلك .

قيل له : قد بينا من قبل ما يمنع من صحة اعتقادهم لذلك ، وأنهم يخبرون عن أنفسهم بأن لا حقيقة له كما تخبر النصارى عن اعتقادها فى الواحد أنه ثلاثة . وقد بينا فيما هـذا حاله أنه يجب فيمن أظهره أن يعد كاذبا أو متأولا ، ولا يصرف ما أظهره إلى ما يصح أن يعتقد .

فإن قال : ما أنكرتم أن ذلك يحسن لا لدفع الضرر العظيم ، لكن لأن فيه نفعا أعظم منه ، وهو ما يلحقه من السرور بزوال الضرر العظيم عنه .

قيل له : لا فرق بينك إذا قلت هذا القول وبين من قال إنما يحسن لأنه يزول عنه الغم الثابت لأجل الضرر العظيم ، لأنه إذا ثبت بثبوته ، زال بزواله . فلما بطل ذلك ، علم أن الواجب أن يحسن لدفع الضرر العظيم لأنه الذى يتصوره ويعرفه ويخافه ، وبحسنه يتحمل المضرة . وتعتبر حاله فى كيفية ما يتحمله من المضرة ، فيجب أن يكون هو المعتبر .

وبعد : فإن الواجب فى كل هذه المسائل أن لا يتعلق الحكم فيها بما يحصل تابعا لغيره ، بل يجب أن < يكون > تعلقه بما يحصل[2] أصلا ومتبوعا . وقد بينا

---

(١) فى الأصل ولو — والمراد إلا لو كان الضرر المتحمل أقل .

(٢) أى يكون .

أن تحمل المضرة لزيادة نفــع أصل، فلا يجب أن يقال إنمـا يحسن لزوال الغم بفقد تلك الزيادة ولحصول السرور، لأن ذلك يدخل تبعا، فكذلك القول فيما سألت عنه .

وبعــد، فقد بينا أن الضرر لأجل النفع لا يجب وإنمـا يحسن . وقد ثبت فى الضرر المدفوع به ضرر أعظم منـه أنه إن لم يبلغ حد الإلجاء، فلا أقل من أن يكون واجبا، فكيف يجوز أن يقال إنه يحسن للنفع ؟

وبعد، فلو حسن للنفع الزائد / لوجب فيمن عرضه لذلك وأحوجه إلى تحمل المضرة لدفعه بالتهديد والتخويف والظلم أن يكون محسنا إليه؛ لأنه على هذا القول — من حيث أحوجه إلى هذا الضرر — نفعه بمـا هو أعظم . وفى علمنا بأن من أحوج غيره إلى دفع المضرة على هــذا الحد ملوم مستحق للذم، دلالة على فساد هذا القول .

فإن قال : كيف يصــح أن تحكموا بأن يحسن لدفع الضرر ولا معرفة لكم بأن الضرر يزول به، لأن الأمــور المستقبلة لا تعلم وإنمـا تظن، ولا يجــوز أن يدفع به[(١)] ما قد وقع من الضرر .

فيقــال : إن ذلك متيقن، وإنمـا يدفع به ما لم يقع ممـا لولا ما تحمله لكان سيقع، وذلك مستقبل لا يقطع به من جهــة العقل، فكيف يصــح لكم الحكم بمـا ذكرتموه ؟

قيل له : قــد بينا أنه متى حسن للخوف والظن للضار العظيمة إذا ظن زوال ذلك به، فلو تيقن لكان بأن يحسن لأجله أولى . وإذا صح ذلك ثبت ما قدمناه، على أنا لا نمنع من القول بأن قرب النار منه على بعض الوجوه، وقرب السبع منه

---

(١) لعلها «بها» أى الأمور المستقبلة .

على وجه يخاف من جهته هو مضرة . وإذا كان نفسه مضرة ، وعلم أن ذلك يزول منه بالحرب ، فقد بينت ما أوردناه . وقد يقطع أحدنا متى ثبت فى موضع أنه يدوم به الحر أو البرد ، فمتى تحمل المضرة لزوالها فقد يتفق زوالها به . وكذلك القول فى الجوع والعطش الى غير ذلك مما يدفعه عن نفسه بأفعال معلومة . وعلى هذا الوجه توجب التوبة لأنه يتيقن استحقاق العقوبة بما فعله من كفر وفسق فيزيل ذلك عن نفسه ببذل الجهد فى التوبة على ما نبينه من بعد .

فإن قال : لو حسن تحمل المضرة لما ذكرتم ، لوجب متى اندفع به الضرر العظيم فى المعلوم وعنده لا يندفع به ، أن يحسن منه ذلك ، وقبحه يقضى بفساد ما قلتم .

قيل له : قد أجبنا عن ذلك من قبل بأن قلنا إن المعتبر فى هذا الباب بما معه تنتفى وجوه القبح عن المضرة . ومتى علم أو ظن زوال ذلك بها فقد انتفى وجه القبح ، فحسن . ومتى لم يعلم ذلك ولم يظنه ولم يخطر له بالبال ، فهو غير آمن فيما يحمله من المضرة أن يكون ظلما . وقد بينا أنه لا فرق بين أن يعلم ثبوت وجه القبح فى الفعل أو لا يعلم ثبوت ذلك فيه فى أنه يقبح فى الحالين . وإنما يخرج من القبيح الى الحسن فى أمر ذلك على جملة أو تفصيل على ما بيناه فى باب النظر ؛ وذلك يسقط ما سأل عنه .

فإن قيل : لو حسن منه تحمل ذلك لدفع ما هو أعظم منه ، لوجب أن لا يحسن من أحدنا العلاج فى المرض الا إذا علم تأثيره فى زواله . وقد علمنا أن ذلك قد يحسن للعادة و إن لم يعلم ذلك . فمتى قلتم إن ذلك يقبح مع استحسان العقلاء له ، فما أنكرتم من قبح جميعه وإن استحسنوه ؟

قيل له : إن العلاج الذى ذكرته يحسن ، لأنه يظن عنده زوال المرض الذى هو أعظم منه ؛ لأن المرض النازل هو فى الحكم كأنه ثابت فى المستقبل من حيث يظن ذلك ؛ فإذا عالج ، إنما يظن زواله من جهة العـادة ، أو بالخبر حسن منه ذلك ؛ لأن الظن فى هـذا الباب يقوم مقام العلم . وأما إذا عالج بمـا لا أمارة له فى هذا البـاب بفعله ، يقبح ؛ لأن الظن بلا أمارة لا حكم له على ما بيناه فى غير موضـــع .

فإن قال : إن كان يحسن تحمل المضرة لدفع ضرر أعظم منها ، فيجب أن يحسن منا أن نفعلها[(١)] بغيرنا من العقلاء كما يحسن منا تحمله فى نفوسنا .

قيـل له : متى كانت الحال فيها ظاهرة فإن ذلك يحسن كما ذكرناه فى النفع . ومتى التبس الحال فيها وصار بحيث تختلف أحوال العقلاء فيـه ، فإن ذلك يحسن فيه[(٢)] جبر العاقل عليه على ما سلف القول فيـه ؛ لأن الكلام فى ذلك وفى باب تحمل المضرة للنفع لا يختلف . فجوابنا الآن الجواب فيما تقدم . بل الكلام فى هذا الباب أظهر لأنه فى الأكثر يحسن منـه أن يفعله بنفسه بغيره كما يفعله بنفسـه ، والذى يلتبس[(٣)] فيه أقل مما يلتبس فى باب المنافع .

فإن قال : لو حسن تحمل المضرة لدفع ما هو أعظم منها[(٤)] ، لحسن من الغريق أن يبذل بعض أطرافه لكسر وقطع لكى يتخلص به من الغرق . ولو حسن منـه ذلك لحسن ممن يمكنه أن يخلصـه أن يتناول طرفه بكسر وقطع و يخلصـه بذلك مع قدرته على تخليصه مع السلامة . وفساد ذلك يبين بطلان ما ذكرتموه .

---

(١) فى الأصل تفعله .
(٢) فى الأصل منه .
(٣) فى الأصل لبس .
(٤) فى الأصل منه .

قيل له : أما الغريق فمتى غلب على ظنه أن سلامته فيما[1] ذكرته ، فحسن منه أن يبذله كما يحسن ممن يخاف أن تسرى الأكلة[2] التى فى يده إلى سائر بدنه أن يقطعها لسلامة نفسه . ولا فرق بين الموضعين ألبتة . وأما إذا أمكنه تخليص نفسه من ذلك فقبيح منه بذل طرفه منه ، كما يقبح منه قطع يده للأكلة إذا أمكنه تخليص نفسه من دون قطعها . وأما من يحميه من الغرق ، فإن كان له فى كسر يده غرض ضخم[3] ، فإنه يحسن منه كسر يده لما فيه من الغرض وإن أمكنه أن يخلصه مع السلامة ؛ لأن له أن يجتلب بما يفعله من المضرة منفعة . فأما إن لم يكن له غرض ، فيجب أن يقبح منه ذلك لأنه عبث لا لأنه ظلم على ما تقدم القول به . وقد شبه ذلك شيخنا أبو هاشم رحمه الله بتحمل الرجل الكلفة فى اقتضاض البكارة لما كان له فى ذلك غرض وكان لها[4] فيه أيضا بغية ، وهذا ظاهر .

فإن قال : أيحسن من الإنسان أن يضر بغيره لدفع الضرر عن نفسه كما يضر بنفسه لدفع ضرر أعظم منه عنها ؟

فإن قلتم : إن ذلك يحسن لزمكم أن يحسن من الإنسان أن ينفع غيره بالإضرار بغيره كما ينفع نفسه بالإضرار بها ، وهذا يوجب حسن الظلم .

وإن قلتم : إن ذلك لا يحسن ، قيل لكم : فيجب أن لا يحسن من الواحد منا أن يدفع عن نفسه من يريد نفسه أو ماله لضرر ، وقد ثبت حسن ذلك فى العقول .

قيل له : متى كان الضرر الذى يدفعه حاصلا[5] من جهة غيره وإنما يتمكن من دفعه بدفع ذلك الغير ، فإنه يحسن منه أن يدفعه بوجه مخصوص ؛ لأنه أن

---

(١) فى الأصل بما . (٢) الإكلة الحكة كالأكال . (٣) فى الأصل غرضا ضخما .
(٤) أى المرأة . (٥) فى الأصل حاصل .

أمكنه أن يدفعه بلا مضرة ، كان هو الواجب ، وإن أمكنه بمضرة يسيرة فكمثل . بل ليس له أن يقصد إلى الإضرار به ، ولا إلى إضرار مخصوص . وإنما يلزمه أن يقصد منعه والاجتهاد في تخليص نفسه من يده . ولذلك متى تمكن من تخليص نفسه منه من غير ممانعة لم تحل له الممانعة ، ويصير في هذا الوجه الضرر المفعول بالغير كأنه ليس من قبله ، وكأن ذلك الغير بإقدامه على الظلم قد اختاره . وإما إذا لم تكن الحال هذه ، فليس له أن يدفع عن نفسه مضرة بالإضرار(١) بغيره ألبتة . ولذلك لا يحسن في العقل أن يزيل الجوع عن نفسه بتناول لحم غيره لأن ذلك عين الظلم . ولولا أن من يريد دمه أو ماله في حكم المبيح له ممانعته ، لما حسن ذلك أيضا ، لكنه بإقدامه على ما يفعل قد أباح الممانعة . وليس كذلك حال من لا مدخل له في الضرر الذي لحقه ، فكيف يحسن منه أن يضر به لدفع الضرر عن نفسه . بل يجب في هذا الوجه أن يكون بمنزلة إضراره بالغير لنفع نفسه في باب القبح وفي أنه ظلم .

---

(١) في الأصل بالاضطرار .

فصــل

فى بيان حال الضرر المدفوع[1] متى يحسن لأجله تحمل المضرة

اعلم أن من حقه أن يكون أزيد من الضرر الذى يتحمله ؛ لأن إن كان دونه فما فعله ظلم إن كان لا يتميز بعضه من بعض ، أو بعضه ظلم إن كان يتميز ؛ وإن كان مثله فهو عبث . لأنه لا فائدة فى أن يتحمل مضرة لدفع مثلها ؛ بل الأولى فى ذلك متى كان المدفوع غير حاصل أن يكون ظلماً[2] ، لأنه تعجل لضرر متيقن ليدفع به ضررا مظنونا . فأما إذا كان المدفوع به فى حكم المتيقن فهو عبث على ما قلنا .

ثم يجب أن ينظر فى الزيادة لأنها تنقسم : ففيها ما يلتبس الحال فيه فتختلف أحوال العقلاء فيه على حسب اختلاف أحوالهم فيما له يتحملون المشاق للمنافع ، وإذا لم يلتبس / وكانت[3] الحال فيها ظاهرة ، فيحسن من الجميع تحمل المضرة اليسيرة لأجله . وما ذكرناه من ذلك يعلم على الجملة دون التفصيل لأنا لا نعلم قدر الزيادة فى هذا الباب إلا بالصفة التى ذكرناها . وقد ثبت أن الضرر المدفوع من حقه أن لا يكون واقعا ، وما ليس بواقع فليس له حكم الواقع ، فلا بدّ من مزية للواقع عليه فيما له يختار حتى يساويه . وإذا صح ذلك ، كان لا بدّ فى طلب المساواة فيه أن يكون المدفوع أزيد مما يتحمل لأجله ، فكيف إذا وجب طلب الزيادة ؟ فلا بدّ لهذه العلة إذن من أن تكون الزيادة كبيرة ، وأن تخالف فى هذا الوجه زيادة

---

(١) أى المحاشى أو المبعد .

(٢) أى تحمل الضرر .

(٣) فى الأصل كات .

النفع على الضرر ؛ لأن هناك كلاهما فى حكم الثابت ، فيسير الزيادة ككثيرها فى أنه يؤثر ، وليس كذلك الحال فى هذه المسألة .

ويجب فى الضرر المدفوع أن يكون معلوما أو فى حكم المعلوم وأن يتحمل الضرر لأجله حتى يحسن ذلك على ماقدمناه من قبل .

واعلم أن هذا الضرر وإن تحمله باختياره فهو مدفوع إليه ، ولذلك نجعله كأنه مفعول فيه ؛ وكأن الذى عرضه للضرر العظيم حمله على هذا الضرر اليسير . ولذلك يجعل العوض على من الجأه . وليس كذلك حال ما يختاره للنفع ، لأن ذلك لا تعلق له بغيره ألبتة . فيصير واقعا باختياره على كل وجه . وستجد الكلام فى الفرق بين الأمرين فى باب الأغراض إن شاء الله .

فصـــل

فى أن الضرر قد يحسن لكونه مستحقا، ويخرج بذلك من كونه ظلما

اعلم أن الذى يخلص من المضار فيه هذا الوجه[1] هو العقاب والذم واللوم، لأن ما عداها[2] لا يمكن أن تتبين فيه أنه يحسن لأجل الاستحقاق . وقد بينت أنه يحسن من أحدنا أن يذم من أساء إليه أو أقدم على القبائح العظيمة وإن كان ذلك الذم والاستحقاق يغمه ويؤذيه ويؤثر فى قلبه . فقد حسن منه أن يفعل ذلك بغيره، لا لنفع ولا لدفع ضرر / معلوم أو مظنون، وإنما حسن منه للاستحقاق على ما تقدم منه، فصار ذلك أصلا لحسن الآلام التى هى العقوبات لأجل الاستحقاق .

والذى ذكرناه فى الذم معلوم بطريقة الاضطرار، وإنما يجوز أن يشتبه على العاقل طريقة المعرفة به، أو يقول إنه يعلم سمعا لا عقلا، أو اكتسابا لا اضطرارا؛ أو تشتبه حال المعـرفة به فيظنها تقليدا أو ظنا على ما تقدم قولنا فيه . أو يشتبه عليه فيظن أن الغم الحاصل فى قلب المذموم ليس هو من قبـل الذام ولا الذم يقتضيه، بل هو من قبله على جهة الابتداء فلا يثبت أنه مستحق . فأما إذا زالت هذه الوجوه وماشاكلها، فما ذكرناه من العلم قائم فى العقول .

واعلم أن تحمل المضرة لمنفعة ولدفع مضرة الأصل فيه ما يختاره الإنسان لنفسه فأما ما يحسن للاستحقاق فالأصل فيه ما يفعله لغيره؛ لأن من حق الألم إذا حسن للاستحقاق أن لا يحسن من يفعله للاستحقاق بنفسه . وإنما يحسن منه أن يفعله

---

(١) لعله يريد إن الذى يخلص فيه هذا الوجه من المضار ... الخ .

(٢) فى الأصل عداهما .

بغيره ، فكيف يصح أن يجعل الأصل فيه ما يفعله بنفسه . ولا يجوز أن يجعل الأصل فى ذلك نفس العقاب لأنه معلوم باكتساب ؛ ولا بناء على الذم وكونه مستحقا ، لأنه قد لا يعلم مع كمال الفعل حسنه . ولا بدّ فى هذه الوجوه التى تحسن عندها المضار من أن يكون لكل واحد منها أصل فى الشاهد . ولا يمكن أن يقال إنما حسن منه هذا الذم بغيره للنفع الذى يجرى مجرى < >(1) إلى ما شاكله ؛ لأن ذلك قد يحسن وإن لم يقع به هذا المعنى ، كما يحسن الإحسان وإن لم ينتفع فاعله به . على أنه لو كان الأمر كما قاله لما حسن منه أن يضر بغيره لنفع نفسه على ما قدمناه من قبل .

فإن قال : هلا جعلتم الأصل فى ذلك استحقاق ردّ الوديعة وقضاء الدين ، وأن من له الدين يستحق ذلك عليه ويحسن لهذا الوجه لا لنفع أو دفع مضرة ؟

قيل له : لأنا قد بينا من قبل أن ردّ الدين إنما يجب وتحسن المطالبة به للنفع المتقدم الجارى مجرى العوض له ، وأنه بمنزلة تعجيل الأجرة على العمل ؛ أو يجب بدلا عن أضرار < وجناية > وإن لم يقصد إليهما . وإذا صح ذلك فقد بطل ما سأل عنه .

وبعد ، فقد علم فيما يحسن من المضار للاستحقاق أن لا يحسن أن يفعله المستحق بنفسه وقد حسن ممن عليه الدين أن يضر بنفسه لقضاء الدين . فعلم أنه لم يحسن لما ذكره .

وقد ثبت أيضا <أنه> إنما يحسن لأنه مستحق لا يجوز أن يكون واجبا أو ندبا على طريقة التعبد . وقد ثبت فى قضاء الدين ، فيجب أن لا يحسن للوجه الذى ذكره .

---

(1) كلمة غير واضحة تشبه كلمة « شفاعة » .

فإن قال : إن قولكم فى الألم إنه يحسن لكونه مستحقا يتناقض ، لأن معنى أنه مستحق هو أنه يحسن فعله ؛ فمتى قلتم يحسن لهذا الوجه ، فكأنكم قلتم يحسن لأنه حسن ، وهذا يتناقض[1] .

قيل له : إن كونه مستحقا يتضمن فى المعنى حسن فعله لا أنه يفيده تصريحه[2] . ومتى كان كذلك لم يتناقض ، كما لا يتناقض القول بأن شكر النعمة يحسن لأنه مستحق إلى غير ذلك .

فإن قال : فما الذى يفيده تصريحه ليصح أن يجعل كالعلة فى حسنه ؟

قيل له : قد تقرر فى العقول أن من حق الذم أن يكون مقابلا[3] للقبيح[4] والإساءة على وجه يكون جزاء له . وأن من حق المدح أن يكون مقابلا للإحسان على هذا الحد . فلما ثبت ذلك عبرنا عنه بأنه مستحق ، وجعلنا ذلك كالعلة فى أنه يحسن فعله إذا تقدم من المفعول به ، والسبب الذى من حق هذا الفعل أن يتعلق به تعلق الجزاء . وإذا كان ما ذكرناه مفهوما لم يمتنع أن نجعله مقتضيا لحسنه على ما تذكره فى الشكر <فى> أنه يجب لمكان النعمة ، إلى غير ذلك .

واعلم أن الضرر لا يحسن من فاعله أن يفعله إلا بأن يعلمه ، أو يكون فى حكم العالم به لمثل ما قدمناه من العلة ؛ لأنه إذا كان كذلك[5] لم نأمن كونه ظلما فيقبح فعله . وإنما يخرج من أن يكون كذلك متى علم الفاعل بمكانه . ولا بد أيضا من أن يفعله لأجله[6] ؛ لأنه إن علمه مستحقا وفعله لأجل الاستحقاق كان ظلما بما فعل ولم يقع موقع الاستحقاق .

---

(١) فى الأصل متناقض . (٢) فى الأصل بصريحه .

(٣) المراد بالمقابلة هنا الموازاة . (٤) فى الأصل القبيح .

(٥) الأولى أن يقال إذا لم يكن كذلك ، أى إذا لم يكن معلوما .

(٦) أى لأجل الاستحقاق .

واعلم أنه لا يحتاج فى الاستحقاق إلى بيان قدر ما به يستحق وأنه أزيد من هذا الضرر ، لأنه لا معتبر فيه بالكثرة والقلة على ما بينت فى باب الوعيد . والذى يفارق به هـذا الوجه ما قدمناه[1] ، هـو أن من حقه أن يقع على وجه الاستحقاق والإهانة وإلا لم يحسن ، لأنه لا يستحق فى الأصل إلا على هـذا الوجه . فيفارق بذلك ما قدمنا من تحمل المضرة لنفع أو دفع ضرر . وسنبين وجوه التفرقة بين ذلك فيما بعد .

---

(١) فى الأصل لما .

فصــــل

فى بيان حسن الضرر إذا قارنه الظن لنفع أو دفع ضرر

يدل على ذلك أنا كما نعلم حسن إزالة الملك ببذل معجل ، فقد نعلم حسنه ببذل مؤجل ، و إن كان فى الوجه الأول يحصل اليقين وفى الوجه الثانى لا يحصل سوى الظن . بل يعلم فى أكثر ما نتصرف فيه من اجتلاب المنافع ودفع المضار أنهما يحسنان عند الظن للنفع ودفع المضرة حتى يدخل فى ذلك طلب الأرباح بالتجارات والصناعات ؛ و يدخل فيه العلاجات فيما نفعل من تناول الكريه ، أو نجتنب من تناول اللذيذ . وكذلك تحمل المشقة فى طلب العلوم والآداب والأمور الرفيعة . وكل ذلك يبين أن تحمل المضار يحسن عند ظن النفع ودفع المضرة .

فإن قال : وكيف يجوز أن يحسن لأجل الظن وقد علمنا أنه كما يصدق[1] قد يكذب ، وكما تنكشف له حقيقة فقد يظهر أن لا حقيقة له .

قيل له : إنا لم نقل إنه يحسن لأجل المظنون فيلزم ما قلته ، و إنما حكمنا بحسنه لأجل الظن وعنده ، ولا بدّ من أن يكون حاصلا فتكون له حقيقة . فإذا كان هو المعتبر فى حسن ما يتحمله الظان من المشقة ، فسواء حصل مظنونه أم لم يحصل .

فإن قال : لو كان الظن هو المعتبر ، لوجب أن يحسن عنده متى حصل وإن ظن فيه نفعا ينقص عن المضرة . فلما علم أنه لا يحسن إلا إذا ظن نفعا موفيا عليه ودفع مضرة أعظم منه ، علم أن المعتبر فى حسن ذلك بمظنونه لا به[2] . فيجب أن لا يحسن إلا إذا علم مظنونه ، وفى ذلك إبطال ما قلتم .

---

(١) أى الظن . (٢) أى لا بالظن .

قيل له : إن الظن وإن كان هـو المعتبر ، فإنمـا يقتضى حسن الضرر[1] متى تعلق بنفع مخصوص ودفع ضرر مخصوص، فيحسن لأجله متى كان بهذه الصفة، ومتى لم يكن كذلك ، كان وجوده كعدمه لمـا قد قدمناه من الدلالة الموجبة للفصل بين الظنين . يبين ذلك أن الظن عند فقـد العلم يقوم مقامـه ؛ فإذا كان متى علم نفعا زائدا على المضرة حسنت عنده ، وإذا علم نفعا دونها قبحت عنده ، وافترق حال ما يحسن ويقبح عند هذين العلمين لاختلافهما فيما تعلقا به ، فكذلك القول فى الظنين الواقعين موقعهما .

فإن قال : إن الذى ذكرتموه يؤكد ما سألناه ، لأنكم عنـد العلم حكمتم بحسن المضرة لا للعلم ، لكن للعلوم الذى هـو النفع ودفع المضرة ، وأخرجتم العلم من أن يعتبر فى هذا الباب فبأن لا يعتبر بالظن الذى هو أضعف منه أولى .

قيل له : إن عند العلم يعلم أنه قارن المضرة للعلم، فكذلك قد قارنها النفع . وإذا حصلا جميعا وكان حال النفع هـو المعتبر فى حسن المضرة دون حال العلم ، وجب أن يحسن لأجله ولم يكن بالعلم اعتبار ، وإن كان لا بد منه لنفع الفعل على الوجه الذى يحسن عليـه على ما تقدم القول به . وليس كذلك حال تحمل عنـد ظن النفع ودفع الضرر ؛ لأنه قـد علم مقارنة الظن له ، ولم يعلم مقارنة المظنون . وإذا علم حسنه عند ذلك، لم يمكن صرف حسنه إلى أنه لأجل المظنون. فأوجبنا القول بأنه حسن لأجل الظن وإن كان لا بد من كونه متناولا لمظنون مخصوص ويفارق بذلك ما خالفه من الظنون . فلذلك قلنا فى هذا الوجه إنه بالظن يحسن، وفى الوجه الأول إنه للنفع يحسن دون العـلم به . وذلك لا يمنع من حمـل الظن على العلم من حيث علمنا أنه لا بد من حسن المضرة عند هذا العلم ، كما نعلم حسنها عند هذا

---

(١) أى يقتضى اعتبار الضرر حسنا .

الظن . ولا يجب متى حملنا أحدهما على الآخر فى أنه يحسن عنده أن يتساويا فى أنه يحسن . بل لا يمتنع أن يحسن عندهما على سواء ثم يفترقان ، فيحسن لأجل الظن ولا يحسن لأجل العلم ، بل يحسن لأجل المعلوم لما بيناه من التفرقة بين الأمرين. على أنا قد بينا من قبل أن ذكرنا وجوه الحسن فى الفعل مجاز ، وأنا نعنى بذلك ما عنده يعلم أنه يحسن وإن كان لا يحسن لأجله ، وبينا أن المعتبر فى ذلك انتفاء وجوه القبح عنه إذا وقع على وجه مخصوص . وقد عرفنا أن وجوه القبح لا تنتفى عن الضرر إذا علم فيه نفع زائد لمكان العلم ، وإنما ينتفى ذلك عنه لمكان المعلوم إذا كان الحال فيه هذه . فجعلنا الوجه فى حسنه نفس النفع دون العلم به . وقد علمنا متى حسن عند الظن أن الذى لأجله انتفت(١) وجوه القبح عنه هو الظن دون المظنون من حيث علمنا ثبوته دون ثبوت المظنون ، فيجب أن يكون هو المعتبر. وإذا صح ذلك فقد سقط كل ما سأل عنه .

فإن قيل : إن المضرة مع هذا الظن لو حسنت لكان قد حسن مالا نأمن فاعله أن يكون قبيحا ؛ وقد حكمتم بقبح كل ما هذا حاله ، فكيف تحسن المضرة عنده .

قيل له : إنه متى علم هذا الظن فقد علم انتفاء وجوه القبح عنه ؛ وذلك يوجب أنه قد أمن من كونه قبيحا من حيث علمه حسنا ، وفى ذلك إسقاط ما سألت عنه . وإنما كان يجب ما ذكرته لو كان يحسن لأجل المظنون . وأما إذا حسن لأجل الظن ، فبعلمه بحصول الظن قد أمن فيه القبح ، كما يأمن ذلك عند علمه بحصول النفع فيه .

---

(١) فى الأصل انتفى .

فإن قال : فيجب على هـذا الوجه أن تحسن سائر الأفعـال لأجل الظن متى تعلقت[1] بمـا لو علمه الظان لحسن لأجله ؛ وهذا يوجب عليكم أن يحسن الخبر عند ظن كون مخبره[2] على ما يتأوله ، كما يحسن عند العلم بذلك ؛ وكذلك القول فى الاعتقادات وسائر الأفعال ، وإن كانت أجمع لا يحسن عند الظن فعلا ، وجب مثله فى المضار .

قيل له : يجب أن تعتـبر الأفعال بمـا يقتضى فيها الدليل من اختـلاف أو ائتلاف فى هذا الحكم . فإن كان الدليل يقتضى مساواتها فى هذا الوجه ، حكم به . و إن أوجب افتراقها فيه ، حكم به . لأن وجـوه الحسن والقبح فى الأفعال لهـا أصول ضرورية فى العقول . فيجب فى كل باب من الفصـل أن يرد مشكله على أصـله ولا يقاس بعضه على بعض إلا أن يكون طريق معرفته القيـاس ؛ بل يجب إلحاق كل باب بأصله . ولذلك حكمنا بقبح الكذب من حيث كان كذبا ، ولم نحكم بقبح الضرر من حيث كان ضررا لمـا ثبت قبح بعض الكذب باضطرار ، وعلم دليل العقل أنه إنمـا قبح من حيث كان كذبا ، فحملنا عليه ما عداه . ولم يثبت فى العقل ما يقتضى أن الضرر يقبح لأنه ضرر ، فحكمنا فيه بأنه يقبح متى كان ظلما أو عبثا وحملنـا كل ما اختص بهذين الوصفين على أصوله . و إذا ثبت ذلك وكان الظان فى خبره أن مخبره على ما يتأوله مجوزا[3] لكون خبره كذبا وغير آمن من كونه كذلك — وقد علم أن كونه كذبا وجه لقبحه — فيجب متى لم يأمن كونه كذلك أن يكون قبيحا ، وأن يحكم بأن الظن متى لم يخرج المخبر من أن يكون بهذه الصفة ، لا يقتضى حسن هـذا الخبر . وليس كذلك متى علمه[4] صدقا ؛ لأنه قـد أمن فيـه

---

(١) فى الأصل تعلق .   (٢) غير منقوطة فى الأصل والظاهر أنه مخبر بالذال .

(٣) أى وكان الشخص الذى يظن فى الخبر أن مخبره على ما يتأوله مجوزا الخ .

(٤) أى علم الخبر .

ما يقبح لأجله ، فصح أن يحسن إذا وقع على وجه مخصوص . وليس كذلك حال الضرر ، لأن حسنه بالظن فى أنه أصل لحسنه لأجل النفع ؛ وخروجه من كونه ظلما لكل واحد من الأمرين على سواء . والظان فى المضرة منفعة زائدة كالعالم بها فى أنه آمن من < أن > تكون واقعة على وجه تقبح عليه . ولهذه الجملة قلنا إن الظن إنما يقوم مقام العلم فيما يحسن أو يقبح للنافع والمضار .

وأما الاعتقاد فقد ثبت أنه متى كان جهلا ، فحاله فى أن يقبح كحال الكذب . وقد علمنا أن الظن / لأن معتقده على ما تناوله لا يخرجه من أن يكون غير آمن فيه أن يكون فيه جهلا ؛ فيجب أن يقبح الإقدام عليه عند الظن وإن حسن عند الظن على بعض الوجوه .

فإن قال : فأنتم تقولون إن الاعتقاد الواقع عن النظر يحسن وإن لم يأمن الناظر فيه ما ذكرتم ، وهذا يبطل ما أقررتم ، ويبين أن الظن فى الاعتقاد كهو[1] فى المضرة فى أنه يحسن عنده .

قيل له : قد بينا فى باب النظر والمعرفة أنه قد يأمن ذلك لوجهين : أحدهما بأن يعلم بعقيدة ، والثانى على وجه الجملة بأن يعلم أن سببه قد حسن وثبت فى عقله أنه لا يحسن إلا والمعلوم من أمره أنه لا يؤدى إلى الجهل ، فيحسن منه فعل الاعتقاد بفعل سببه على هذا الوجه ؛ لأنه قد أمن فى الجملة أن يكون جهلا كما أمن فى الوجه الأول على التفصيل . ذلك ، ولا فرق بين أن يأمن ما ذكرناه فى جملة أو تفصيل . ولذلك تحسن المعرفة على هذين الوجهين . ولا يحسن من أحدنا الإقدام على التقليد < >[2] وإن كان الظن قد يحصل فيهما . ففارق حال الاعتقاد

---

(١) كان الأولى أن يقول كالظن فى المضرة بدلا من قوله كهو فى المضرة .

(٢) كلمة غير واضحة وهى قريبة من كلمة والتحير .

لحال المضار المتحملة للظن بما ذكرناه . والقول فى سائر الأفعال يجرى على هذا النحو ، لأن الأمر فى القبيح[1] وإرادة القبيح وتكليف ما لا يطاق إلى ماشا كل ذلك فى حكم الكذب والجهل فى أن الظن لا يؤثر فيها[2] كتأثيره فى المضار . فلذلك جعلنا الكل بابا واحدا ، وفصلنا بينها[3] وبين المضار للوجه الذى قدمناه .

فإن قيل : فإنى أسأل عن الأصل فى ذلك وأقول لماذا فارقت المضرة هذه الأفعال حتى صار الظن فيها مؤثرا فى إخراجها من قبح إلى حسن ، ولم يؤثر فيما عداها .

قيل له : إنا إذا دللنا على التفرقة بينهما فى الحكم ، فقد صح ما أردناه ، عرفنا العلة فى ذلك أم[4] لم نعرفها ، كما أنا نعلم بالدليل مفارقة الحياة للكون فى حاجتها إلى بنية مخصوصة وأعراض مخصوصة ، عرفنا العلة فى ذلك أم لم نعلمها . وإنما يؤثر فقد العلم بالعلة فى معرفة الحكم متى كان طريق معرفته معرفة العلة . وأما إذا صح أن يعلم بطريقه وإن فقد العلم بالعلة ، فغير ممتنع أن يعلم الحكم دون العلة . وإذا صح ذلك فيه ، فكما يجوز أن لا تعرف العلة ، فقد يجوز أن لا يصح أن نعلمها بأن لا يكون عليها دليل ولا يؤثر ذلك فى التكليف . ولذلك نجد فى كتب شيوخنا رحمهم الله التوقف فى كثير من المواضع فيما[5] يجرى هذا المجرى ، وإن لم يقدح ذلك فيما يجب معرفته من الأحكام . وإذا صح ذلك وثبت بالدليل أن عند هذه الظنون المخصوصة يحسن منا تحمل المضار ، وعلم أنها[6] المعتبرة فى حسنها[7] دون المظنون ودون

---

(١) فى الأصل بالقبيح .
(٢) فى الأصل فيه .
(٣) فى الأصل بينها .
(٤) فى الأصل أو .
(٥) فى الأصل عما .
(٦) أى الظنون .
(٧) أى المضار .

غيرهما ، فيجب القضاء بأنها تحسن عند الظن ، كما يجب لمثله القضاء بأنها تحسن عند العلم بالمنافع المخصوصة . ولما ثبت فى سائر الأفعال التى قدمنا ذكرها أن الظن لا يؤثر فى نقلها من قبح إلى حسن ، وجب الحكم بذلك وإن لم تعرف العلة . على أنا قد بينا من قبل ما يجرى مجرى العلة ، لأن المضار إذا أثرت[1] فيها المنافع وصارت لأجلها خارجة من أن تكون مضرة حتى صارت كأنها منفعة ، فغير منكر أن يقوم الظن مقامها . وليس كذلك حال الجهل والكذب ، لأن النفع فيهما لا يؤثر ، فكيف يؤثر فيهما ظن النفع ؟ يبين ذلك أن للضار مقدارا يصح أن تعتبر فيه[2] مقابلة النفع والزيادة فيه ، ويصح أيضا أن تعتبر ذلك فى الظن باعتبار متعلقه . فصح أن يحسن عندهما . وليس كذلك حال الجهل والكذب ، لأنه ليس هناك مقدار يعتبر فيستحسن عند حصول ما يزيد ويستقبح عند خلافه ، فلا تتأتى فيهما الطريقة التى تؤثر معها المنافع فى المضار ، فبأن لا يصح اعتبار الظن فى حسنها أولى . وهذا يبين التفرقة بين الأمرين فى العلة ، كما أن ما قدمناه يبين التفرقة بينهما فى الحكم . ولهذه الجملة اعتبرنا[3] فى الطاعات مقادير الثواب فى الأوقات لما لم يصح اعتبارها من غير تضمين بوقت . ولذلك اعتبرنا مثله فى الإحباط والتكفير مضمنا كالمستحق فى وقت لما لم تصح المعرفة بالزيادة والنقصان والمقابلة إلا على هذا الوجه .

فإن قال : إن الكذب وإن كان الظن لا يؤثر فيه من حيث لا يؤثر نفس النفع فى حسنه ، فقد علمنا أنه يؤثر فى حسن الصدق ، فيجب أن يحسن لأجل الظن .

---

(١) فى الأصل أثر .

(٢) فى الأصل فيها .

(٣) فى الأصل اعتباره .

قيل له : إنا لا نأبى ذلك ؛ بل نقـول إنه إذا علمه صدقا ، فكما يحسن من هذا العالم للنفع ، فقد يحسن منـه لظن النفع ، وإنمـا منعنا من أن يقـوم الظن لكونه صدقا مقام العلم . وأما فى الوجه الذى ذكرناه فقد يقوم مقامه .

فإن قال : فقـد أقمتم الظن مقام النفع فى موضع لا يصح أن تعتبر فيه مقادير النفع ، وفى ذلك إبطال ما قدمته .

قيل له : إن النفع قد يؤثر فى حسن الفعل على وجهين : أحدهما ما قدمناه ، ولا بد من اعتبار المقادير فيـه . والثانى أن يؤثر فى حسنه ، لأنه يخرج به من أن يكون عبثا . فعلى هذا الوجه قليله ككثيره ، فغير واجب اعتبار المقدار . وفى كل واحد من الوجهين يقوم الظن مقام العلم على الوجه الذى بينا أمره عليه من اعتبار المقدار فى الظنون أو فقد اعتبار ذلك .

فإن قال : ما أنكرتم أن الظن لا يؤثر فى حسن المضار[1] ، وأن أحدنا عند الظن يتحمل المضرة لأنه مدفوع إليها فيختارها وإن لم تكن حسنة .

قيل له : لا فرق بين من قال ذلك وبين من اعتل بمثله من الثنوية بقبح كل مضرة وإن علم فيهـا نفع أو دفع ضرر . وإذا لم يصـح لهم ذلك من حيث علم بالطريقة التى بها يعلـم حسن الأفعال أن الضرر يحسن عنـد النفع ودفع الضرر ، فكذلك القول فيما يحسن منه عند الظن .

وبعد ، فإن كثيرا من المضار قـد يختاره أحدنا للظن من غير أن يكون مدفوعا إليه ، نحو إتعاب النفس فى طلب العـلوم والآداب ، ونحو التجارات الواقعة من ذوى اليسار ، وفى ذلك إبطال ما سأل عنه .

---

(١) أى لا يؤثر فى اعتبارها حسنة .

وبعد ، فإن الأمر لو كان كما ذكرتم لم يجب القضاء بقبحه ؛ لأنا قد نعلم فيما يدفع إليه ويلجئ إليه أنه قد يحسن ، كما قد نعلم فى بعضه أنه يقبح . فكيف يصح أن نجعل كون الضرر ملجأ إليه علامة لكونه قبيحا ، بل لو جعل علامة لحسنه ، كان أقرب ؛ لأنا قد بينا فى باب الإلجاء أنه أوكد من الايجاب . وإذا لم يصح فى الواجب أن يكون قبيحا ، فبأن لايصح فيما يلجأ إليه لبعض الأسباب أن يكون قبيحا أولى .

فإن قال : لو حسن الفعل للظن لتأتى ذلك فى كل قادر وفاعل ، فكان يجب أن يصح فى أفعاله تعالى أن تحسن لأجل الظن ، وفساد ذلك يبطل ماذكرتم .

قيل له : إذا جاز أن يحسن الضرر لأجل النفع ودفع الضرر ولا يتأتى ذلك فيه تعالى لاستحالة المنافع والمضار عليه ، فكذلك القول فى الظن ، لأنه يستحيل عليه كاستحالتها .

فإن قال : إنه سبحانه وإن لم يحسن أن يفعل لنفع ودفع ضرر كالواحد منا فيما يخصه فإنه يصح أن يفعل ذلك لغيره للوجهين (١) ، فقد دخل هذا الوجه فى أفعاله ، وليس كذلك حال الظن لأنه لايتأتى فيه ألبته . قيل له : إذا كان تحمل المضرة يحسن منا لنفع يعود علينا ، وللظن ، ولم يمتنع حسن ذلك ، وإن لم يصح فيه تعالى ، فما الذى يمنع من أن يكون سبيل الظن فى كل فعل فى أنه لايتأتى فى أفعاله تعالى سبيل النفع الراجع إلينا ، فى أنه لايصح فيه تعالى . فحمل الظن على هذا النفع قد صح فى إسقاط ما سألته ، وإن كان فيما يعود على الغير من النفع قد يصح فيه تعالى من حيث كان النفع معلوما له تعالى ، وإن كان يلحق غيره ، ومع الظن لايصح فيه من حيث كان عالما لذاته . فحاله فى جميع الأفعال كحال أحدنا فيما يعلم من المضار

---

(١) المراد بالوجهين النفع ودفع المضرة .

حصول النفع فيه فى أنه لايصح فيه / أن يكون للظن حكم ؛ لأنه إنما يعتبر متى لم يحصل العلم ، فأما إذا حصل فغير معتبر به ، بل غير صحيح حصوله لأنه كالمنافى للعلم ، وفى ذلك إبطال ماسأل عنه .

فإن قيل : لو حسن ذلك للظن لحسن وإن لم يعلم الظن .

قيل له : قد بينا من قبل أنه لابد من أن يعلم ماله تحسن المضرة وإلا لم يؤمن كونها قبيحة . فكما أن ما يحسن منها للنفع لابد من كونه معلوما لفاعل الضرر حتى يوقعه لأجله ، فكذلك القول فى الظن .

فإن قال : لو حسن لأجل الظن ، لوجب أن يحسن أن نفعله بغيرنا كما يحسن أن نفعله لأنفسنا لأجله .

قيل له : الجواب عن ذلك مثل ماقدمناه فيما يحسن لأجل المنافع والمضار إذا كان ذلك الغير ممن يلزمه أمره . وأما إذا كان عاقلا ، فليس يحسن منا أن نحمله الضرر لظننا أن فيه نفعا ، لأنه لابد من أن يعتبر فيه حاله كما يعتبر فيه حالنا . وذلك يمنع من أن يحسن لأجل الظن فقط ؛ بل لابد من أن يعلم مقدار النفع الذى يحصل وأنه قد بلغ حدا مخصوصا . وذلك يوجب اعتبار النفع ، فلا يجوز أن يقوم الظن مقامه .

فصـــل

فى أن هذه المضار إنمـا تحسن لأجل الظن وتـكون كالجهة فى حسنها

يدل على ذلك أن عند علمنا بهذا الظن يحسن ولولاه لم يحسن ، كما أن عنـد علمنا بالمظنون يحسن ولولاه لم يحسن . فكما يجب القضاء بأنه يحسن لأجل النفع ودفـع الضرر ، فيجب لمثله أن يحكم بحسنه لأجل الظن المتناول لها . يبين ذلك أنه بحسب الظن وما يتناوله يحسن . فمتى[1] كان ظنا لنفع أعظم منه حسن ، وإن كان بخلافه لم يحسـن ، كما إذا كان النفع أعظم منـه حسن وإلا لم يحسن . فإذا حسن عنده وبحسبه ، وكان العلم به على جملة أو تفصيل هو المعتبر ، فيجب أن يكون هو الجهة فى حسنه دون ماعداه .

فإن قال : فهلا قلتم إنه يحسن للاستحقاق على مايقوله أهل التناسخ ؟

قيل له : لو حسن ذلك لوجب أن يعلم على جملة أو تفصيل حتى[2] يعلم حسنه عنـد ذلك . وقـد علمنا أن هـذا الظان للنفع العظيم فيما يتحمله لايخطر بباله الاستحقاق[3] ، ولا يعلمه على جملة أو تفصيل . فكيف يحسن لأجله ؟ وإنما تدخل الشبهة[4] فيما يكون من فعله سبحانه من الآلام على أصحاب التناسخ . وأما فيما يتحمله أحدنا فلا شبهة فيه .

---

(١) فى الأصل فمتا بالألف .

(٢) فى الأصل حتا بالألف .

(٣) أى الاستحقاق فيما يتحمله .

(٤) أى تدخل الشبهة على أصحاب التناسخ .

وبعد، فقد بينا أن مايحسن من الضرر لأنه مستحق من حقه أن يكون فعلا لغيره فيه وأن لا يعتبر رضاه فى ذلك ؛ بل يقبح منه أن يفعله برضاه ، وذلك يمنع من كونه مستحقا .

فإن قال : هلا قلتم إنه يحسن لأجل ما يحصل له من السرور عند ظنه النفع العظيم فيه أو دفع المضرة العظيمة ، فيكون حسنا لأجل النفع الذى هو السرور لا لأجل الظن على ما قاله أبو على رحمه الله وأومأ إليه أبو هاشم فى كتاب العوض ؟

قيل له : إن السرور ليس بشىء غير الظن للنافع أو دفع المضار . وقد بينت بالدليل ذلك من حاله . فمتى قيل إنه يحسن لأجل السرور ، لم يكن مخالفا لقولنا إنه يحسن لأجل الظن الذى ذكرناه . وإنما ذهب أبو على رحمه الله هذا المذهب لاعتقاده فى السرور أنه جنس مخالف للظن. وإذا صح ماذهب إليه فى هذا الباب فلا وجه للكلام فى هذا الفرع . يبين ذلك أن بحسب الظن يحصل له السرور ؛ وإذا ظن نفعا عظيما يزداد سروره ، وإذا ظن قليلا يتناقص سروره . فيجب أن لا يكون السرور غيره . ولذلك متى زال هذا الظن زال السرور وثبت متى ثبت . وهذا يبين من حال السؤال أنه مبنى على اختلاف عبارة ، وإلا فالمعنى واحد على ما بيناه .

وبعد ، فلو سلم أن السرور غيره لم يكن بأن يجعل وجها لحسنه أولى من الظن ، لأن أقل أحوال الظن أن يكون بمنزلته فى أن المحتمل للضرة متى علمه وعلم السرور علم حسنه ، ومتى لم يعلمهما لم يعلم حسنه . فإن وجب أن يحسن لأجل السرور ، وجب أن يحسن لأجل الظن أيضا .

فإن قال : إنما حكمت بحسنه لأجل السرور دون الظن وإن كان حالهما ماذكرته لأنه النفع دون الظن ، وقد ثبت عندى أن الضرر يحسن لأجل النفع . قيل له :

إنما كان يصح لو ثبت أنه لايحسن إلا لأجل النفع . فأما ونحن فيه نخالف ونقول قد يحسن لأجل الظن على مابيناه، فكيف يصح ماذكرته، وما أنكرت من أن الظن حاله مع السرور كحال النفع مع دفع المضرة إذا اجتمعا فى الفعل . فكما يجب أن نحكم بحسنه لأجلهما لتساوي حالهما، فكذلك القول فى الظن والسرور لو كانا[1] غيرين . على أن للظن عندنا مزية توجب أن الفعل بأن يحسن له أولى من السرور لو كان جنسا مخالفا له . وذلك لأن المحتمل للضرة عند هذا الظن لا يعلم حسنه إلا إذا علم الظن على جملة أو تفصيل، وقد لا يعلم السرور ولا يخطر بباله ويحسن ذلك عنده . فلو حسن لأجل السرور ما كانت[2] تصح هذه الطريقة . يبين ذلك أن ما نفعله من المضار بمن لايغتم ولا يسر بحاله قد يحسن لأجل الظن وإن لم يصح أن يحصل لنافيه السرور . فقد ثبت أن الظن قد ينفرد ويعلم حسن الضرر عنده، ولاينفرد السرور ألبتة دون الظن ويعلم مع ذلك حسنه . فيجب متى اجتمعا أن يكون الذى لأجله يحسن هو الظن الذى لو انفرد لاقتضى حسنه دون السرور . على أن السرور تابع للظن فى الصحة والوقوع، لأن من يعتقده جنسا سواه، فإنه يقول إنه يحتاج إليه أو إلى مايقوم مقامه ، وأنه يحصل بحسنه . فيجب أن يكون الحكم للظن دونه كما ذكرنا من قبل فى النفع الذى يتضمن زوال الغم أن الضرر يحسن لأجله لا لأجل زوال الغم، لأنه تابع للنفع . وأحد ما يعتمد عليه فى أصل هذا الكلام ما قدمناه الآن ؛ لأنه قد ثبت[3] أنه يحسن منا فيمن يظن أنه على ما كان عليه من فسق وكفر أن يذمه وإن كان ذلك يغمه ، كما يحسن ذلك لو علمناه . فلا يصح أن يثبت فى هذا الموضع سرور ، لأن أحدنا لا يسر بذم غيره إذا فعله على هذا

---

(١) فى الأصل كان .
(٢) فى الأصل كان .
(٣) فى الأصل لا قد .

الوجه . فقد ثبت أن الظن قام مقام العلم فى هذا الباب . فيجب فى سائر المضار وسائر وجوه حسنها أن يكون الظن يقوم مقامها دون ما عداه .

وقد بينا من قبل أن ظنه لاستحقاق العقاب فى حسن التوبة ووجوبها قد قام مقام العلم وإن لم يحصل دخول السرور فى هذا الباب . فيجب فى سائر المواضع القضاء بأن الظن هو الذى يقوم مقام وجوه الحسن دون السرور . وما بيناه من أنه لابد من اعتبار مقدار فيما يتناوله الظن ، كما لابد من اعتباره فى نفس المنافع ونفس المضار المدفوعة بما يتحمله من الضرر ، يبين أن لأجله يحسن دون السرور لأن السرور لا يمكن اعتبار قدره بنفسه ، بل لابد من أن يرجع فى بابه إلى الظن ، وذلك يوجب أنه المعتبر دون السرور . على أنه إذا تحمل المضرة لدفع ضرر عظيم يخافه ، وظن أنه يزول به ، فقد علمنا أنه يحسن . وكما يمكن أن يقال إن السرور قد قارنه ، فقد يمكن أن يقال إن دفع الغم قد قارنه لحصولهما جميعا . فيجب إذا لم تكن لأحدهما مزية على الآخر أن يكون ماله يحسن هو هذا الظن دونهما .

واعلم أن من حق هذا الظن أن يكون معلوما للظان حتى يحسن الضرر لأجله ؛ لأنه إن فعله لا لهذا الوجه لم يحصل حسنا . ولا بد من أن يكون واقعا عن أمارة ؛ لأنه إذا لم يكن كذلك كان وجوده كعدمه ، ويكون كظن السوداوى فى أنه لا حكم له . ولابد أن يكون متعلقا بمنفعة توفى على المضرة أو دفع ضرر أعظم منها على ما بيناه من قبل ، لأنه يقوم مقام العلم . وإذا وجب عند العلم هذا [1] الاعتبار ، فبأن يجب عند الظن أولى .

ولا بد من أن يكون العلم بالمظنون مفقودا حتى لا يكون واقعا ولا فى حكم الواقع ، لأنه متى كان كذلك لم يكن للظن حكم . ولا بد من أن يكون المظنون

---

(١) أى إذا كان واقعا .

واصلا إلى من يحمل المضرة حتى يكون له[1] هذا الحكم وإلا لم يكن به اعتبار . ولابد من أن يكون الظن متناولا لما يتعلق به أو بمن يدبر أمره ممن لارأى له على ما قدمناه . لأن الظن إذا تعلق بغير من هذا حاله لم يكن به اعتبار . ولابد من أن يكون الذى يظنه يزيد ضربا من الزيادة على مالو علمه لحسن ؛ لأن للعلم بالنفع مزية على الظن بأكثر من مزية العلم بتعجيل المنافع على العلم بتأخيرها . وكما أن الذى يحسن منه لأجل منفعة معجلة لا يعتبر فى ذلك النفع الأدون بالقدر المعتبر فيها إذا كانت مؤجلة ، فبأن تعتبر فى باب الظن الزيادة أولى . وذلك لا يمنع من قيام الظن مقام العلم ، كما لا يمنع من قيام العلم بالمؤجل من النفع مقام العلم بالمعجل منه .

ومتى كان الظن لنفع أقل من الضرر أو مثله ، فيجب أن يكون ظلما على ماقدمناه . وأما إذا ظن نفعا أكبر منه بقدر ما يجب أن يعلمه[2] حتى يحسن لأجله ، لم يمتنع أن يقبح لأنه عبث على ما تقدم القول فيه . وإنما يخرج عن وجه القبح متى كان حال الظن ما قدمناه .

---

(١) أى الظن .

(٢) لعل المقصود إذا تساوى مقدار الظن والعلم .

فصـــل

فى الضرر المستحق : هل يقوم الظن فيه مقام العلم أم لا ؟

اعلم أن كلام شيخنا أبى على رحمه الله يقتضى أنه[1] لا يحسن للظن، وإنما يحسن مع العلم . ويقول إن الواقع منه عند الظن لا يكون مستحقا ، ويحسن للنفع ، لأنه عند ظنه بأن المذموم يستحق العقوبة والذم على ما كان عليه من قبل ، متى ذمه على شرط ولم يكن له مستحقا[2] ، فله نفع فى هذا الذم لأنه مصلحة ، ويكون نفعا للمذموم، لأنه عذل له وردع عن الإقدام على مثله .

وقد حكى عنه فى الذم إذا لم يصادف موضع الاستحقاق مذهبان : أحدهما أنه ذم فى الحقيقة ، والآخر أنه عذل وتأديب . وعلى الوجهين جميعا لا يمتنع أن يقول إنه لا يحسن مع الظن . ويقول فى ذلك إنه إنما حسن للنفع الحاصل للذام أو[3] المذموم أولهما جميعا ، سمى بذلك أم لم يسم به لأنه لا اعتبار بالتسمية فى هذا البـاب .

وأما شيخنا أبو هاشم رحمه الله فقد ذكر فى الأبواب والتعداديات[4] أنه قد يحسن عند الظن ويكون مستحقا . قاله فى السارق إذا قطع بالشهادة وقوى هذا الوجه . وذكر أنه يحتمل أن يكون محنة ولا يكون عقوبة كما يفعل بالتائب . وقـد ادعى رحمه الله حسن ذم من علمناه مستحقا له إذا غاب عنا ما يجرى مجرى الضرورة ، وكذلك فيمن أساء إلى غيره لأنه يعلم حسن ذمه وإن جوز منه وقوع الاعتذار أو

---

(١) أى الضرر المستحق .

(٢) أى مستحقا لهذا الشرط .

(٣) فى الأصل « و » .

(٤) سبقت الإشارة إلى ما سماه « التعديات » فلعله يريدها هنا ، لأن « التعداديات » ليس لها معنى اصطلاحى .

فعل ما يكفر هذه الإساءة . ولولا أن الأمر كذلك لما حسن فى العقل ذم أحد لأن العقلاء لا يجوّزون فى كل من أقدم على كل ما يستحق به العقوبة أنه تعالى غفر له ذلك وإن لم يتبينه . وقد علم أن الذم يتبع العقاب ويسقط بسقوطه . وإذا جوّز فى العقاب السقوط ، جوّز مثله فى الذم . وهذا يوجب أن لا يحسن فى العقل ذم أحد على الحقيقة . وقد ثبت حسن الذم فى العقل ، فيجب أن يكون وجه حسنه ظن الاستحقاق ، لأن العلم بذلك مفقود فى العقل على ما بيناه . ولا يمكن أن يقال إن ذلك يحسن لنفع يعود على الذام ، وذلك أنه لا يحسن منه الإضرار بغيره لنفع نفسه ، وفى الذم إضرار بالمذموم . فلو لم يكن يحسن لكونه مستحقا لوجب كونه ظلما . وليس له أن يقول إن ذلك يحسن لنفع يحصل للمذموم لأنه إضرار به ، والنفع غير معلوم .

فإن قال : ينتفع بذلك من حيث يرتدع عن فعل أمثال ماذم عليه . قيل له إن ذلك لا يوجب حسن الذم إلا فيمن يستحقه ؛ لأنه لو علم ثبوته لما حسن أن يذمه لهذا الغرض .

وبعد فلو حسن لهذه البغية[1] ، لوجب أن يحسن فيمن يعلم من حاله أنه لا يستحق الذم ؛ وبطلان ذلك يبين أنه لا بد فى حسنه من أن يكون مستحقا . فلولا أن الظن فيه يقوم مقام العلم لما حسن من أهل العقول ماذكرناه .

فإن قال : فيجب أن يحسن المدح لهذا الوجه أيضا . قيل له : كذلك نقول لأن من غاب عنا من أهل المدح[2] ، بل الحاضر الذى يجوز أن يكون باطنه خلاف ظاهره ، يحسن من أهل العقول مدحه ، ولا وجه له يحسن ذلك إلا الظن .

---

(١) أى لهذا الغرض أو الغاية .　　(٢) أى الذين يستحقون المدح .

فإن قال : فيجب أن يحسن الشكر على هذا الوجه أيضا . قيل له : غير ممتنع ذلك : لأن المنعم بعد إنعامه يجوز أن يحبطه[1] بندم أو غيره، ويحسن ذلك من أهل العقول شكره عند ظنهم أنه على ما كان عليه .

فإن قال : فيجب أن تحسن منا العبادة مع الظن كما تحسن مع العلم . قيل له إنها لا تحسن إلا مع العلم لعلة تخصها لا لأن الظن لا يقوم مقام العلم فى تحمل المضار أو فى فعلها بالغير على وجه الاستحقاق . والعلة فى ذلك أنها إنما تحسن لكونها لطفا إلا مع المعرفة على ما قدمناه من قبل .

فإن قال : إذا كان هذا الضرر يحسن لأنه مستحق و إذا لم يعلمه كذلك ، لم يأمن أن يكون غير مستحق فيقبح منه .

قيل له : إذا ظنه مستحقا فقد أمن ذلك كما إذا علمه كذلك فقد أمن هذا الوجه على ما بيناه من أن الظن فى حسن المضار للنفع ودفع الضرر يقوم مقام العلم .

واعلم أن أقوى ما يقال فى المذهب الثانى أن الضرر إذا حسن لأنه مستحق، فمعلوم من حاله أنه لا ينتقل من حسن إلى قبح بفقد المنافع ودفع المضار . ومتى قبح لأنه غير مستحق، لم ينتقل إلى حسن بالمنافع والمضار ، فصار ماله يحسن من الاستحقاق ، وله يقبح من فقد ذلك بمنزلة قبح الكذب لأنه كذب وحسن الخبر إذا كان صدقا واقعا على وجه مخصوص . وإذا ثبت ذلك لم يجز أن يكون للظن فيه مدخل ، كما لا مدخل له فى حسن الكذب . ولا يقوم مقام العلم بأنه صدق . فلو كان فى الضرر الذى يحسن للاستحقاق و يقبح لفقده أن يقال إن للظن فيه مدخلا[2] ، ليجوزن أن يقال إن له مدخلا فى حسن الكذب والجهل إذا ظن فيهما مالو علمه لحسنا لأجله . ونحن نتقصى الكلام فى بقية هذا الباب فى الوعيد .

---

(١) أى يبطل ثوابه .   (٢) فى الأصل مدخل .

فصـــل

فى أنه تعالى يصح أن يفعل الالام

قد بينا من قبـل أنه سبحانه قادر على كل جنس يجوز أن يقدر عليه ، وإذا كانت الآلام مقـدورة للقادر منا فيجب كونه تعـالى قادرا عليها . وبينا أن كل ما يصح أن نفعله بسبب يصح منـه تعالى أن يفعله على جهة الابتداء أو بالسبب جميعا . وبينا أن مثل السبب يجب أن يولد من أى فاعل كان إذا وجد على الوجه الذى يولد . وإذا كان سبب الألم هو الوهى — وهو مقدور للقديم تعالى — فيجب كون الآلام مقدورة له . وقـد بينا أن العقاب لا يستحق إلا من جهته تعالى ، وذلك يوجب كونه قادرا على الآلام . وبينا من قبل أن الجنس الذى يكون لذة قد يكون ألمـا ؛ وإذا صح كونه تعـالى قادرا على ما يلتذ به العبـد ، فيجب كونه قادرا على ما يألم به لأن الجنس واحد ، ولأن ما يألم به ويلتذ من اللذة والنفـار لا يقدر عليهما إلا الله تعالى . وقد بينا فى الكلام على الثنوية بطلان قولهم بأن الألم لا يصـح وقوعه ممن تقع منـه اللذة وأن اختلافهما يدل على اختلاف الفاعلين ، وأبطلنا مقالتهم بوجوه كثيرة . وبينا أيضا بطلان القـول بأن الآلام لا تكون إلا قبيحة ، وإذا بطل ذلك وجب كونه قادرا عليهـا(1) ، وإن كان لو ثبت كونها قبيحة لم يقـدح ذلك فى كونه قادرا عليها ، وإنمـا كان يجب أن لا يثبت تعـالى فاعلا لهـا .

---

(1) فى الأصل عليه .

فصــــل

فى إثباته سبحانه فاعلا للآلام

قد بينا من قبل أن فيها ما يقع على وجوه يعلم أنه لا يصح أن تكون من فعل من حلت فيه[1] ولا من فعل الأجسام . فيجب فيما هذا حاله من الأمراض والأسقام وغيرهما القطع على أنه فعل له تعالى . وقـد بينا أن تعذر إيقاع الفعل على وجوه مخصوصة كتعذر إيجاد جنسه فى أنه يدل فى الوجهين جميعا على أنه تعالى هو الفاعل لذلك ، لأنه تعذر علينا فعل الألوان ، وتعـذر علينا تحريك ما بعـد عنا ، فالحال فيهما يجب أن يكون واحدا فى أن وقوعهما لا يصح أن يكون منـا . و إذا لم يقع من غيرنا فيجب أن يكون الفاعل هو الله تعالى .

و إذا كانت الآلام من فعل العباد لا تقع إلا متولدة عن الاعتماد والوهى ، وعلمنا فى كثير منها أنها تحدث لا على هذا الوجه ، علمنا أنها[2] من فعله تعالى . وهذا سبيل الأمراض والأسقام وسائر ما يحل بالعباد من غير قصـد أحد من القادرين أو اعتمادهم عليه . وقـد ورد السمع بذلك فى عدة آى بين فيها تعـالى أنه يمتحن العباد بذلك .

---

(١) فى الأصل حل .

(٢) فى الأصل أنه .

فصــل

فى أن الآلام لا تقع من الله سبحانه على وجه تقبح عليه

قد بينا من قبل أنها متى كانت ظلما لم تكن إلا قبيحة . و بينا أنها إذا كانت قبيحة[1] فيجب أن تكون قبيحة من كل فاعل . وأبطلنا قول المجبرة فى تعليقهم القبح بالنهى وتخصيصهم بعض الفاعلين بأنه يقبح منه الفعل دون بعض مع وقوعه منهما على وجه واحد . ودللنا على أنه تعالى لا يفعل القبيح ألبتة ، فيجب أن يقطع فى الآلام الواقعة من قبله أنها خارجة عن أن تكون ظلما . وقد بينا أنها تقبح إذا كانت عبثا . فيجب أيضا نفى ذلك عن الآلام الواقعة من قبله تعالى . وهذا يوجب القطع فى كل ما فعله تعالى منها أو ما يفعله أنه لا يجوز أن تكون بهاتين الصفتين .

---

(١) فى الأصل إذا كان قبيحا .

فصـــل

فى أنه لا يحسن منه تعـالى أن يفعل الألم لدفع ضرر أعظم منه أو للظن ، وأنه إنمـا يفعله للنفع أو الاستحقاق

اعلم أن الظن لا يجـوز على الله تعالى من حيث كان عالمـا لذاته . فلا معلوم إلا ويعلمـه على كل وجه يصح أن يعـلم عليه . وإذا ثبت ذلك استحالت عليه الظنون كما تستحيل على أحدنا فيما يعلمه على وجه مخصوص أن يظنه على ذلك الوجه أو على خلافه . وهذا معلوم ظاهر قبل أن نتكلم فى علته ، لأنه سواء قيل فيه إن الظن يضاد العـلم أو إنه فى حكم المضاد له فى وجوب ما ذكرناه . وإذا صح ذلك لم يجـز فيما يفعله تعـالى من الآلام أن يقال إنها تحسن منه على الوجه الذى يحسن منا لأجل الظن لنفع أو دفع مضرة أو استحقاق . وهذا الوجه ممـا لا شبهة فيه .

وأما فعله تعـالى الآلام لدفع مضرة عن العبد فليس يحسن أيضا ؛ لأن هـذا الوجه إنمـا يحسن متى كان الألم المدفوع لا من فعـل الدافع ولا يتمكن من إزالته باختياره ، فيدفعه بتحمل المضرة . وقد علمنا أن هذه الطريقة لا تصح فيما يفعله تعـالى[1] . فيجب أن لا يحسن منه أن يضر بالعبد لأجله ، كما لا يحسن من أحدنا أن يضر بنفسه ليدفع ضررا يمكنه أن يفعله وأن لا يفعله .

فإن قال : إنه تعالى يفعل الضرر لدفع ضرر من قبل غيره .

قيل له : إنه تعـالى قادر فى المستقبل على صفة من ذلك الضرر ، فلا معنى لأن يفعل من الإضرار به متى فعل هو هـذا الضرر ، ومتى لم يفعله لا يمتنع من ذلك .

---

(١) أى يفعله من أجل العبد .

فإن قيل : يحسن منه فعل هذا الضرر لدفع ذلك الضرر .

قيل له : إن ذلك العبد لا يخلو فيما يفعله من الضرر من أن يكون ظالما أو عادلا . فإن كان عادلا ، لم يحسن منعه من ذلك ولا ما يجرى مجرى المنع . وإن كان ظالما ، فليس يخلو من أن يكون مكلفا أو غير مكلف . فإن كان غير مكلف ، فواجب عليه تعالى أن يمنعه من ذلك إذا كان غرضه بالضرر الأول أن لا يقع هذا الضرر ، ولا يكون لتقديم هذا الضرر معنى . وإن كان مكلفا فمنعه من الظلم لا يحسن مع تقديم التكليف . فلا يصح أن يقال إنه تعالى فعل الضرر الأول لكى لا يقع هذا الضرر .

فإن قال : عنيت بذلك أنه متى وقع ذلك من قبله تعالى ، لم يختر هذا المكلف القبيح الذى هو الظلم ؛ وإذا لم يفعله اختاره ، فحسن لهذا الوجه .

قيل له : هذا هو اللطف الذى قد بينا أنه يحسن منه تعالى أن يفعله ، لأنا قد دللنا على أنه تعالى يمرض زيدا لمصلحة عمرو كما يمرضه لمصلحة نفسه . وإذا صح ذلك عادت الحال فيه إلى أنه سبحانه فعله لنفع المكلف ، لأن عنده يكون أقرب إلى الامتناع من القبيح ، وذلك يؤديه إلى الثواب . يبين ذلك أنه تعالى لو علم أنه متى أمرض زيدا بضرر عظيم يترك عمرو الظلم اليسير به أو بغيره ، فواجب عليه تعالى أن يفعله ، ولو كان إنما يحسن ذلك لدفع المضرة لوجب أن يعتبر فيه أن يكون أعظم منه ، وأن يكون الواصل إليه واحدا . وبطلان ذلك يبين ما قلناه .

فإن قال : إنه سبحانه يفعل الضرر من قبله لولاه كان سيفعله لا محالة .

قيل له : ليس يخلو الضرر الثانى من أن يكون لولا الضرر الأول لكان صلاحا أو مستحقا . وقد علمنا أنه لا يجوز أن يكون مستحقا لولا الضرر الأول ؛ لأنه

متى كان كذلك ، فلا مدخل[1] لتقدمه فى زوال استحقاق هذا الضرر . ولا يجوز أن يكون مصلحة لولا الضرر الأول ؛ لأنه متى كان كذلك ، وجب أن يفعل الثانى دون الأول لأنه مصلحة بشرط انتفاء الأول كما يجب أن يفعله تعالى . وكذلك يجب أن لا يفعل الأول لكى يتكامل كونه مصلحة .

فإن قال : إن الأول إن وقع كان مصلحة وأغنى[2] عن الثانى ؛ وإن لم يقع كان الثانى مصلحة وأغنى عن الأول .

قيل له : فإن كان كذلك فيجب أن يكون تعالى إما مخيرا فيهما فيفعل ما أراد منهما ، وإما أن يجب أن يفعل الثانى لأن تقديم الأول عبث .

وبعد ، فتى كانت الحال ما ذكرته ، لم يكن الضرر الأول دفعا للضرر الثانى . وإنما لا يختار الفاعل الضرر الثانى لبعض العلل التى توجب قبحه لو فعله ؛ فلا يصح أن يقال فى الأول إنه إنما حسن لدفع الثانى .

فإن قال : ألستم تقولون فى المؤمن إذا أمرضه[3] تعالى أنه يمرضه لنفع ، وتقولون فى الفاسق والكافر إنه تعالى إذا أمرضهما — ومعلوم من حالهما أنهما يموتان على الكفر والفسق — أنه يدفع بذلك الضرر عنهما بعض العقاب[4] . فقد حسن منه تعالى أن يفعل الضرر لدفع ضرر كما يحسن منه أن يفعله للنفع .

قيل له : إنا نقول فى الجميع إنهم يستحقون عليه عز وجل العوض والنفع ، وإنه تعالى يجوز أن يوصل إلى الكافر العوض معجلا ، لكنه متى أخره إلى وقت العقاب جعله جزءا من عقابه — لا لأنه فى الأصل استحق على هذا الوجه —

---

(١) فى الأصل لا .   (٢) فى الأصل وأغنا .   (٣) فى الأصل مرضه .

(٤) فالأفضل أنه يدفع عنهما بعض العقاب بذلك الضرر .

لكن لأنه لما أخر إلى الوقت الذى لا يجوز توفيره ، وفر عليه ما يقوم مقامه .
وهذا هو الواجب فى كل من له حق متى تعذر إيصال ذلك الحق نفسه وكان له بدل يقوم مقامه ، وجب إيصاله إليه . يبين صحة ذلك أنه تعالى لو غفر لهذا الكافر وأزال عنه العقاب وصار ذلك الوقت وقت التفضل عليه ، فواجب أن يوفر عليه العوض ، وذلك يبين أن المانع من توفيره هو ما ذكرناه .

فإن قيل : فيجب على هذا الوجه أن يقولوا فى هذا المرض إنه يستحق به إما العوض وإما إسقاط بعض عقابه .

ومتى قلتم ذلك التزمتم القول بأن الألم يحسن لدفع الضرر .

قيل له : قد بينا / ما يدل على أن المستحق فى الأصل هو العوض ، وأن إسقاط العقاب إنما يدخل على طريق النيابة عنه على بعض ذلك . وإذا صح ذلك وعقل السائل ما قلناه صارت مطالبته بعبارة لأن المعنى الذى أردناه قد سلم .

فإن قال : إذا جاز منه تعالى فيما يكلف من الفعل أن يكلف بعضه للنفع وبعضه لدفع المضرة ، فهلا جاز فيما يفعله من الآلام مثل ذلك ؟

قيل له : لسنا نقول فيما كلف تعالى إنه كلف إلا للنفع كما نقول فى الآلام ، فلا مسألة علينا فيه .

فإن قال : ألستم تقولون إنه تعالى قد كلف العبد التوبة لإسقاط العقاب ، وكذلك فقد كلفه اختيار الكبائر لإزالة عقاب الصغائر ، فكيف يصح أن تنكروا ذلك ؟

قيل له : أما اختيار الكبائر فإنما كلفه تعالى العبد تعريضا للثواب ، فمتى فعله وعظم ثوابه زال به عقاب الصغائر على طريق المحابطة . فلم يثبت زوال العقاب

مستحقا لذلك ، بل المستحق به الثواب . ومن حقه أن يسقط ما يجرى مجرى المثاق له إذا زاد عليه ، والسؤال فى ذلك ساقط . وأما التوبة فإنما حسن منه تعالى أن يكلفها لكى يخلص لهذا الباب ثواب طاعاته المستقبلة ؛ لأنه لولا التوبة ووجوب قبولها لم يكن لينتفع بطاعاته ؛ ولابد منه تعالى إذا كلف تعريضا للثواب أن يجعل للمكلف طريقا إلى صحة الوصول إليه . فلهذا النفع كلف التوبة لا لدفع الضرر ، لكنه لما كان لايصل إلى هذا النفع إلا بدفع الضرر تضمن زوال المضرة لكى يخلص هذا النفع . وهذا يوجب أنه تعالى لم يكلف إلا للنفع على ما بيناه . فيجب مثله فيما يفعله من الآلام فى حال التكليف . على أن ماسأل عنه لايوجب ماذكره ، وذلك لأن التوبة من فعل العبد ، وقد ثبت أنه يلزمه التحرز من المضرة بما يمكنه من الأفعال . فكما يحسن منه دفع المضار المعجلة بما يتحمله من المضرة ، فكذلك المضار المؤجلة يحسن أن يسقطها بالتوبة ، وذلك مما لاننكره فى فعل العبد ، وإنما أنكرناه فى فعله تعالى للعلة التى بيناها . ومما يدل على ماذكرناه أن من حق الضرر المدفوع بضرر معجل أن لايكون واقعا ، لأن دفع الواقع لايمكن . وإذا صح ذلك ، فلو استحق بالضرر الأول دفع ضرر ثان ، لكان المستحق فى ذلك هو أن لايفعل الضرر الثانى ، ولوجب أن يكون الذى يستحق عليه أن لا يفعله هو فاعل الضرر الأول ، لأنه به يستحق ، فلا يجوز أن يستحق على غيره ، كما لايجوز فى العوض أن يستحق إلا على فاعل الألم أو من يجرى مجراه . وإذا صح ذلك فليس يخلو الضرر الثانى من أن يكون مستحقا أو غير مستحق ، وإن كان غير مستحق لم يجز أن يستحق عليه أن يفعله ؛ لأنه سواء فعل الألم الأول أو لم يفعله . والثانى غير مستحق ومن حقه أن لا يفعله تعالى إذا لم يكن هناك وجه يفعله لأجله سوى ما ذكرناه . وإن كان الضرر الثانى مستحقا ؛ فقد علمنا

أنه لايزول بالضرر الأول ؛ لأن من حق الضرر المفعول لمستحق الضرر أن لايزيل العقاب ، وإنما يزول بالتوبة على ما بيناه . ومتى قالوا إنه يزول بعض عقابه على طريقة البدل عن العوض الذى لايصح أن يوفر عليه ، فقد أقر بأن المستحق بالضرر الأول هو النفع دون زوال المضرة . ومما يدل على ذلك أنه قد ثبت أنه سبحانه يفعل الآلام بغير المكلفين ، ومعلوم من حالهم أنهم لايستحقون العقاب ؛ فلا يجوز أن يكون الوجه فى حسن فعله ذلك بهم إلا النفع والعوض . وسائر ما يفعله تعالى من الآلام نفع على هذا الحد ، فيجب أن يكون المستحق على الجميع لايختلف.

ومما يبين ذلك أن من يفعل تعالى به المرض له سبيل إلى إزالة العقاب عن نفسه .

فلو كان إنما فعل المرض لدفع الضرر الذى هو العقاب لوجب أن يمنعه من إزالة ذلك(١) بالتوبة ، لأنه متى لم يمنعه من ذلك ، أدى إلى أن لايمكنه توفير حقه عليه .

فإن قال : إنه متى أزاله بالتوبة ، فعل تعالى ما يقوم مقام دفع المضار من المنافع / كما أنه تعالى فيما يفعله من الآلام للعوض متى كان المستحق معاقبا فعل ما يقوم مقامه من استيفاء جزء من عقابه .

قيل له : إن الألم الذى يحسن لدفع الضرر من حقه أن لايحسن متى لم يندفع ذلك به . فلا يصح ذلك فيه إذا كان الفاعل عالما بذلك ولم يكن الوجه فى حسنه الظن . وإذا صح ذلك ، فكيف يحسن منه تعالى أن يفعل ذلك مع هذا الوجه .

وبعد ، فقد ثبت أن الضرر إنما يحسن تحمله لأجل دفع الضرر متى كان لاسبيل له إلى دفعه إلا بذلك . وقد ثبت أن للعبد طريقا إلى دفع العقاب بالتوبة ؛

---

(١) أى العقاب .

فكما لايحسن من العبد دفع مايخافه من الأمراض بما يتحمله من الضرر إذا كان له سبيل إلى دفعه بغير ذلك ، فيجب أن لايحسن منه تعالى ذلك لهذا الوجه . على أنه تعالى يصح منه ويحسن أن يسقط العقاب عن العبد من غير الضرر المتقدم فلا يجوز أن يفعله لأجل ذلك .

فإن قال : يحسن أن يفعله لذلك إذا كان فيه مصلحة كما تقولون فى العوض .

قيل له : إنا أجزنا ذلك فى العوض لأنه قد ثبت فى الشاهد أنه لايحسن لأجله فقط دون أن ينضاف إليه مايخرج به من كونه عبثا كإيصال الأجرة إلى الأجير لعمل لا نفع فيه ألبتة . وليس كذلك حال الضرر إذا دفع به ضررا أعظم منه ؛ لأنه لايجوز وحاله هذه أن يقع عبثا فيطلب فيه وجه سواه . وفى ذلك صحة ماذكرناه . ومما يدل على ماذكرناه أن من حق مايستحق بالمضاد ومايجرى مجراها أن يكون حقا مشارا إليه ، ولا يكون كذلك إلا بأن يكون نفعا أو ضررا أو إبطال نفع مستحق أو ضرر مستحق . ومتى لم يكن كذلك لم يصح دخوله فى الاستحقاق . وإذا صح ذلك فكيف يجوز أن يستحق العبد من الله تعالى بالمضار أن لا يفعل به ضررا أعظم منه . وذلك لا يتضمن إثبات حق ولا إبطاله .

ومما يدل على ما قلناه أن كل ضرر يفعل بالغير لدفع ضرر أعظم منه فمن حقه إذا تمكن هو من دفعه بالضرر اليسير أن يكون ملجأ إلى ذلك ؛ فلو كان تعالى يفعل بالعبد الضرر على هذا الوجه ، لوجب متى علم العبد الوجه الذى فعله تعالى أن يكون ملجأ إلى مثله . وقد علمنا أن العبد لا يصير ملجأ إلى إزالة العقاب ألبتة . فكيف يصح منه تعالى أن يفعل المضرة لهذا الوجه ؟

وأما ما يفعله للنفع فالواحد منا يفعله لنفسه على كل وجه من غير إلجاء ؛ فغير ممتنع منه تعالى أن يفعله بالعبد على هذه الطريقة .

ومما يبين ما قدمناه أنه تعالى إذا كان لا يستحق العبد من قبله أن يضرّ به وإن لم يمرضه، كيف يجوز أن يقال إنه يحسن منه أن يمرضه لهذا الوجه ؟ وقد علمنا أن وقوعه كعدمه فى أن الضرر الثانى غير مستحق فى الحالتين . فكيف يجوز فيما هذا حاله أن يعد مستحقا على فعل تقدم ؟ ولئن جاز ذلك ليجوزن أن يقال إن العبد مستحق منه تعالى أن لا يفعل القبائح وإن كان المعلوم أنه لا يفعلها . وكل ذلك يبين أنه تعالى إنما يفعل الآلام لأحد وجهين : إما لنفع أو لاستحقاق فقط .

فصـــل

فى أنه يحسن منه تعـالى فعل الآلام للنفع كما يحسن للاستحقاق

قد بينا من قبل أن كل واحد من هذين الوجهين كصاحبه فى أنه يحسن الألم عنده ويخرج لأجله من أن يكون قبيحا ، ودللنا على صحـة ذلك بوجوه ذكرناها . وإذا صح ذلك وكان الدليل فيه تعالى إنمـا دل على أنه لا يفعل الألم على وجه يقبح عليه ولا يفعله لدفع الضرر وللظن على ما تقدم ، ولم يثبت بالدليل فى هذين الوجهين أو أحدهما أنه ممـا لا يصح عليه ، فيجب فيما يفعله من الآلام أن يصح أن يكون فاعلا لها[1] لكل واحد منهما[2] .

فإن قال : إذا ثبت أنه لا يفعـل الألم إلا لها ، فما أنكرتم من وجوب كونه فاعلا لها لمجموعهما لكى يكون الفعـل فى أكمل باب الحسن ، لأن ما حصل فيـه من وجوه الحسن أكثر ، فيجب أن يكون أكمل فى باب الحسن ؟ قيل له : إن الدليل إنما أوجب زوال القبح عن فعله وأنه يقع حسنا . وإذا ثبت أن فى كل واحد من هذين الوجهين يحسن كما يحسن بهما ، فمن أين أنه يجب فيما يفعله تعالى من الآلام أنه واقع على كل واحد من الوجهين ؟

فإن قال : أنتم تقولون فى فعله تعـالى إنه يجب أن يقـع على كل وجه يحسن لأجله ، وإلا أوجب ذلك أن يكون فى حكم العبث لو وقع على وجه دون وجه ، كما تقولون بمثله فى خلقه تعالى ما يمكن أن يستدل به وينتفع به .

---

(١) فى الأصل « له » .   (٢) أى من الوجهين .

قيل له : إنما نقول ذلك فى كل فعل يختص بوجهين يجريان فيه مجرى تغاير الفعلين . فنقول : لوفعله تعالى على أحدهما لكان فى حكم العبث من حيث وقع على وجه آخر قد كان يصح منه سبحانه أن يفعله لأجله . وذلك لا يستقيم إلا فيما يمكن ذلك فيه دون ما يتعذر . ألا ترى أنا نقول إنه تعالى فيما يخلقه فى الدنيا أنه يجب أن يكون فاعلا له لوجه الانتفاع والاعتبار ، ولا نقول ذلك فيما يفعله تعالى فى الجنة ، لأن مع زوال التكليف لا يصح الاعتبار ؟

وإذا ثبت ذلك وكان الألم الواقع بالحى منا قد يجوز أن يتعذر فيه وجه الاستحقاق بأن لا يكون قد تقدم منه ما أوجب ذلك ، فيجب أن يحسن منه تعالى فعله[1] للنفع . وقد يصح أيضا فيما يفعله من الألم بالمعاقب أن لا يصح فيه طريقة النفع ، فيحسن منه تعالى لأجل العقوبة فقط . هذا لو لم يتناف الوجهان . فكيف وهما فى حكم المتنافيين ؟ لأن المستحق[2] من حقه أن يقع على خلاف الوجه الذى يقع عليه ما يفعل للنفعة لوجوه ترجع إلى المفعول به أو إلى الفاعل ، أو إلى إثبات التكليف أو عدمه على ما نبينه .

وإذا ثبت ذلك بطل القول بأنه سبحانه يفعل الألم لكل واحد[3] من هذين الوجهين .

وليس لأحد أن يقول : ألستم فى الحدود المفعولة بالمضرة [تقولون][4] إنه يفعل للوجهين ولولا ذلك لما حسن منه تعالى تقديمهما فى حال التكليف . وذلك لأنا فى هذه الحدود / إنها مستحقة ، وأن المفعول به ذلك لا يستحق نفعا ، وإنما يكون صلاحا له فى أمور دنياه ، أو صلاحا لغيره من غير أن يكون مفعولا

---

(١) أى فعل الألم . (٢) أى الشيء المستحق كالعقاب .

(٣) أى لكل واحد على حده . (٤) ساقطة .

لنفعه . والذى ذكرناه أنه فى حكم المباح أن يكون الألم مفعولا به لاستحقاق يرجع إليه ، ولنفع يعود عليه . وأما إذا كان النفع على غيره يعود فيما لم نكره .

فإن قيل : أيصح من جهة العقل أن تعلموا أن الألم الواقع من جهته تعالى فى دار الدنيا يحسن للنفع من دون أن تبينوا أنه لم يفعله تعالى على وجه الاستحقاق ؟ أولا يتم ذلك إلا بأن تنفوا كونه مستحقا ؟ فإن قلتم إن ذلك يتم ، مع قولكم إن كل واحد من هذين الوجهين كصاحبه فى أن الألم يحسن لأجله الظلم ، وذلك لأنكم لستم بأن تقولوا إنه حسن للنفع بأولى من أن نقول إنه إنما حسن للاستحقاق .

وإن قلتم إن ذلك لايتم ، فكيف السبيل لكم إلى القطع فى هذه الآلام الواقعة فى حال التكليف أنه فعلها تعالى للعوض ، وأنها للنفع حسنت دون أن تحسن للاستحقاق على ما ذهب إليه أهل التناسخ ؟

قيل له : إنه لامزية لأحد الوجهين على الآخر إلا من جهة الدليل . فمتى علمنا أنه واقع للاستحقاق ثبت أنه للنفع ، ومتى صح بالدليل أنه مفعول للنفع ، بطل القول أنه واقع على جهة الاستحقاق . ونحن ندل على أن هذه الآلام مستحقة . فثبت عند ذلك ما نقوله من أنه تعالى يفعلها للنفع . وإنما غلط هؤلاء القوم[1] من حيث اعتقدوا أن الآلام لا تحسن إلا للاستحقاق فقط ، فطالبوا فى هذه الآلام الواقعة من قبله تعالى وجها تحسن لأجله لأنه تعالى لايفعل القبيح عندهم ، فألجأهم ذلك إلى القول بأن كل ألم[2] يستحق العقوبة ؛ ورأوا أن فى المؤلمين من ليس بصفة المكلف ، فاعتقدوا لذلك أن المعصية قد وقعت منه وهو بخلاف هذه الصورة ثم نسخ إلى هذه الصورة ، فقالوا بالتناسخ لأجل ذلك ، وأدتهم هذه المقالة إلى أن المكلف الحى ليس هو الشخص ، لكنه معنى فيه ينتقل فى الأشخاص

---

(١) المقصود أهل التناسخ . (٢) فى الأصل كل من لم .

والحيا كل ، فاخطئوا[١] فيما يتصل بالحى وبالإنسان وحقيقتهما ، ودعاهم ذلك إلى القول بأن الملاذ للاستحقاق تحسن كالآلام . فاداهم ذلك إلى القول بأن الثواب والعقاب يحصلان فى دار الدنيا ، ونفوا لأجل ذلك المعاد والآخرة لمفارقتهما لدار الدنيا . وجوزوا أن يكون الإنسان مستحقا للثواب والعقاب فى حال واحدة بهذا الوجه . ودعاهم ذلك إلى القول بأن التكليف الشاق عقوبة كالآلام ، فقالوا عند ذلك إنه تعالى يكلف فى الابتداء ما لايشق ، ثم عند المعصية يكلف الشاق . ودعاهم إلى القول بالإباحة ، لأنهم ومن ينتسب إليهم من الحرمية[٢] يقولون بأن العبد إذا صار مطيعا مخلصا فإنه لا تكليف عليه ، لأن من هذا حاله لا يحسن من القديم تعالى أن يكلفه الشاق . وإن فعل عبادة عند ذلك فإنه على طريق الشكر ، لا لأنه واجب . وهذا هو القول بالإباحة . ودعاهم هذا القول إلى أن الصور الحسنة ثواب والقبيحة عقاب ، فقالوا لأجل ذلك إن المعاقب ينتقل فى صورة قبيحة تنفر النفس عنها ، وأن المثاب بخلاف ذلك ؛ وإن كان منهم من لا يقول فى الصور الحسنة مثل قولهم فى الصور القبيحة . ودعاهم ذلك إلى أن قالوا إنه تعالى فى الابتداء خلق الصور لا قبيحة ولا حسنة . ودعا بعضهم إلى القول بأن الصور القبيحة ليست من جهته تعالى ، وأن العبد يفعل ذلك[٣] . ودعتهم هذه

---

(١) فى الأصل فاخطوا .

(٢) غير منقوطة ويظهر أن المقصود الخرمية نسبة إلى خرم كسكر بلدة بفارس . والخرمية إحدى فرق الإباحة التى اشتقت أصلها من المزدكية ، قالوا باستباحة المحرمات وإسقاط التكاليف . ظهر منها فى الإسلام فرقتان : البابكية أتباع بابك الخرمى والمازيارية أتباع مازيار الذى كان من كبار عسكر المعتصم . ويعرف كلا الفريقين بالمحمرة للبسهم الثوب الأحمر (انظر السمعانى) وقيل سموا الخرمية نسبة إلى خرم كلمة فارسية معناها اللهو والمرح الإباحى (انظر الفرق بين الفرق ص ١٦٠)

(٣) أى يفعل صورته .

المقالة إلى أن البهائم والطيور فى أنهما مكلفين فى حكم العقلاء منا ، وأنه تعالى يبعث إلى كل جنس منهم رسولا منهم . ودعا كثيرا منهم هذا القول إلى أن النظر والمعارف لا يدخلان تحت التكليف ، وقالوا بالضرورة[1] . وقد كانت هذه المقالة منتشرة فى قوم من الملاحدة ، وكانوا يقولون فى النفس والروح وقدم العالم وبنفلها وننى الصانع مايجوز أن يستمر معه هذا القول . ثم قال به قوم ممن يتسمى بالسمع[2] وارتكبوا هذه الأقاويل وغيرها مما لم نذكره . وإذا ثبت بطلان المذهب الأول بطل سائر ما فرعوه عليه . ونحن نبين ذلك الآن بعد أن ندل على أن غير المكلف قد يتألم[3] .

---

(١) هكذا فى الأصل ولعلها الصيرورة .

(٢) هكذا فى الأصل غير منقوطة ولعله يقصد السبخ المتدركين .

(٣) فى الأصل تألم .

فصـــل

فى أن غير المكلف قد تلحقه الآلام كالمكلف وما يتصل بذلك من الرد على البكرية

اعلم أنه لا وجه لأن يتكلم فى الآلام الواقعة بالطفل والبهيمة هل هى مستحقة أم لا ، ونحن لم ندل على ثبوتها وحصولها . والذى يدل على ذلك أن كل واحد منا يعلم أنه قبل حال البلوغ وكمال العقل كان يألم بالوجوه التى يألم بمثلها العاقل البالغ كما يعلم ذلك فى حال بلوغه . فيجب تكذيب من ادعى خلاف ذلك فى الطفل، كما يجب تكذيب من ادعى(1) فى العاقل . وذلك مما يعلم باضطرار .

فإن قال : فكيف يصح أن يجعل ذلك مذهبا يتكلم فيه وعليه ؟

قيل له : يجوز أن يكون القوم قد اعتقدوا أن الطفل يألم بآلام واقعة فيه، لا من قبل الله تعالى، لأنهم إنما منعوا فيما يفعله تعالى أن يكون إلا لوجه الاستحقاق، أو يقولون(2) إن الطفل لا يألم متى فقد كل التميز ، وأما إذا عرف وقارب حال العقل فإنه يألم ويثبتونه مكلفا فى تلك الحال .

وإن اعتقدوا ذلك، صح ؛ لأن العلم به من جهة الاستدلال . وإن اعتقدوا نفى الألم عن الطفل أصلا فى سائر حالاته، فذلك معلوم باضطرار . ولسنا نصدق على قوم من العقلاء أنهم يعتقدون خلافه ، كما لا نصدق عليهم اعتقاد خلاف المشاهدات . وقد بينا أن هذا المذهب يجب أن لا ينضاف إلى أحد إلا إذا صح

---

(1) أى ادعى خلافه فى العاقل .

(2) فى الأصل يقولوا .

اعتقاده[1] ، وإلا فيجب أن يتناول على الوجه الذى يصح اعتقاد المخالف عليه ويخطئ فى العبارة على ماقيل من قبل .

وقد بينا فى مواضع من هذا الكتاب أن الألم إنما يجوز على الحى منا لكونه حيا نافر الطبع عن المدرك ، لا لكونه عاقلا . وبينا أن الألم نفسه لا يحتاج إلى كمال العقل ولا النفور[2] . وكذلك القول / فى الشهوة واللذة ؛ إذا صح ذلك فيجب القضاء بأن غير العاقل كالعاقل فى صحة الآلام عليه . وإذا ثبت ذلك لم يمكن القطع على أن الطفل لا يألم . وبعد ، فإن لإدراك ما يألم به الحى أمارات يعلم بها من تحرز وتوق وتعمل لأسبابها . وقد علمنا أن ذلك قائم فى الصبى كقيامه فى العاقل ، لأنه يفرق من أسباب الآلام ويتحرر منها كالحجامة ومس النار وتناول المرارات إلى غير ذلك . وكما يجب من حيث علمنا فى السوفسطائية أن تصرفهم فى المدركات على حد تصرف العالم أنهم عارفون بها ، فكذلك أن يحكم[3] فى الصبى على ما ذكرناه أنه كالبالغ فى أن الآلام تلحقه ؛ ولذلك يفزع العقلاء إلى تأديبهم بالضرب وغيره ، وإلى زجر البهائم وسوقها بالضرب . ولولا أن الآلام تلحقها لما صح ذلك . على أنه لافرق بين من قال فى الطفل إنه لا يألم كالبالغ وبين من قال إنه لا يلتذ و [أنه] يفارق البالغ . فلما بطل ذلك فى الملاذ ، فكذلك فى الآلام . يبين صحة ذلك أن كونه ملتذا يقتضى فيما يشتهيه الشهوة الشديدة . فتى نقدها[4] [يقتضى] أنه فى حكم الألم . فلو لم تلحقه الآلام لم يصح ذلك منه .

وبعد ، فقد عرفنا أن الطفل قد يلحقه الجوع والعطش وهما يتضمنان ألما ومشقة ، وإذا جاز ذلك عليه جاز عليه سائر الآلام .

---

(١) فى الأصل اعتقادها .

(٢) أى ولا النفور يحتاج إلى كمال العقل .

(٣) أى يجب أن يحكم .

(٤) فى الأصل نقده .

وبعد ، فيجب على موضوع قولهم إن كانت لا تصح عليه أن لا يكون أحدنا يضرُّ به[1] ، وإنزال الآلام به بالأسباب التى تفعل ظلما ، وأن يكون ضربه كمس جسده على وجه لا يؤلم . وبطلان ذلك يبين فساد قولهم .

وبعد ، فإن العقلاء كما يدبر بعضهم بعضا عند الأمراض والأسقام بالأدوية وضروب المعالجات ، فكذلك يدبرون الطفل بمثله . فلولا أن الألم يلحقه لم يكن ليحسن دفع ذلك عنه بالمضار المنزلة به . على أن العاقل قد يجوز أن يجمله الله تعالى على صفة لا يكون مكلفا معها : إما لإلجاء ، أو لأنه يغنيه بالحسن عن القبيح على ما قدمنا ذكره . فيجب على مذهبهم فيمن هذا حاله أن لا يصح أن يألم . ومتى قالوا ذلك بطلت[2] تفرقتهم بين العاقل وغيره ، ولزمهم أن يعلقوا صحة الألم بالتكليف ، وهذا يوجب عليهم فى الآخرة إذا زال التكليف أن لا يصح الألم على أهل النار .

وبعد ، فإن التكليف من الله تعالى إنما هو تعريف ونصب أدلة وأمر وإرادة ، وكل ذلك لا مدخل له فيما معه يصح فى المكلف أن يلتذ ويألم . فكيف يمكن أن يقال إن صحة الألم مقصورة على المكلف ، وأنه يستحيل فى غيره ؟

وإنما نقول فيه تعالى إن الآلام لا تصح عليه — لا من حيث لا يكون مكلفا — لكن لاستحالة النفور عليه ولاستحالة التفريق والزيادة والنقصان فيه . وليس كذلك حال الطفل ، لأنه فى هذه الوجوه أجمع بمنزل العاقل ، فيجب أن يكون كهو فى صحة الألم عليه .

فإن قالوا : إنا نقول فى الطفل الذى يموت على طفولته أنه لا يألم ، لأن طريقة العقوبة لا تصح فيه ؛ وأما إذا بلغ وكمل عقله فإنه قد يجوز أن يألم ،

---

(١) فى الأصل كماساس .   (٢) فى الأصل بطل .

ويحسن منه تعالى أن يؤلمه للاستحقاق ، ويتبين من نفسه أنه كان يألم فى تلك الحال ، فلا دليل لكم علينا فيما قدمتم ذكره .

قيل لهم[1] : إنا تكلمنا على أنكم تقولون فى سائر الأطفال مقالة واحدة فى باب الألم ، وأبطلنا قولكم فيما يجده كل واحد منا من نفسه إذا بلغ ، وبينا أن قولكم فى أنه مكابرة كقول من يقول فى البالغ إنه لا يألم . وأما إذا وافقتم فى هذا الباب ، وقصرتم الخلاف على الطفل الذى يخترم ، فدليلنا عليكم سائر ما قدمناه . على أن الذى ذكرتم واضح الفساد ، لأن الطفل الذى لا يبلغ لا يحسن أن يعاقب ، لأنه إن بلغ وآمن ، لم يحسن ذلك فيه ، وكذلك إن كفر . وإنما يحسن أن يعاقب بعد كفره .

فإن قال : يحسن عندنا أن يعاقبه تعالى ، لأن المعلوم أنه إذا بلغ يكفر .

قيل له : فقد كان يجب فيمن إذا بلغ يؤمن أن لا تلحقه الآلام ؛ وقد علمنا أن الحال فى الجميع واحدة . على أن العقاب لا يستحق من حيث يعلم من حال المعاقب أنه يعصى لو بلغ ، وإنما يحسن إذا وقع منه ما يستحق به . وسنبين فساد هذه الطريقة عند الكلام فى تعذيب أطفال المشركين ؛ وذلك يفسد ما أوردته .

فإن قال[2] : إن الذى يلحق الطفل من الألم يكون من فعل العباد لا من فعله تعالى .

قيل له : إنا قد علمنا أنه يلحقه من الأمراض والأسقام مثل ما يلحق البالغ ، وعلى الوجه الذى يلحقه . فكما يجب فى البالغ أن يكون من فعل الله تعالى فيه لوقوعه على وجه مخصوص لا يقع عليه من فعل العباد ، فكذلك حال الطفل . على أن القوم

---

(١) فى الأصل له .　　(٢) فى الأصل قالوا .

فى هذا المذهب لا يخلون من وجهين : إما أن يمنعوا فى كل الآلام أن تقع منه تعالى إلا على وجه الاستحقاق ، فالكلام عليهم كالكلام على أصحاب التناسخ فيما يذكر من بعد . وإن قالوا إن الطفل لا يألم للنفع من حيث لا يصح فيه الاستحقاق ، أو لانتفاء التكليف ، ويجوز فى البالغ أن يألم للنفع ، بينا لهم أن الوجه الذى لأجله يحسن منه تعالى إيلام البالغ للنفع ، يوجب حسن إيلام الطفل لمثله ، لأنه إذا كان يستحق عليه العوض ، فتكون به مصلحة لبعض المكلفين ، فقد وجد على الوجه الذى يحسن عليه ما يفعله تعالى بالبالغين . وهذا كاف فى هذا الباب . وسنبين بطلان قولهم فى الطبع والاتفاق وغيرهما[1] فيما بعد .

(١) فى الأصل وغيره .

على الله عندهم بأن يقال إنه إنما يوفره قبل حال العذاب لأنه[1] منقطع يصح ذلك فيه. أو يقال لأنه يجعله تخفيفا من عقابه. فكذلك القول فيا سألوا عنه.

وأما قولهم: إذا كان ما ينقله تعالى ليس بحاصل، فهو كالتفضل، وأنه يمنع من استحقاق العوض على الظالم، فبعيد؛ لأنا قد بينا أنه إذا كان[2] مستحقا على الله تعالى أعواضا من حيث أمرضه وأسقمه، فما يستحقه كأنه حاصل له. فلا فرق بين أن ينقل ذلك إلى من ظلمه، وبين أن يوجد فى الشاهد ما لزيد[3]، فيدفع الى عمرو إذا كان قد استحق عليه.

وأما ما ذكره من أن المنع على الله سبحانه فى الظالم عن ظلمه أولى وأوجب من أن يمكنه من الظلم ثم ينتصف للمظلوم منه، فليس الأمر كما قدره؛ لأنه إذا كان فى المنع فساد، لم يصح ما قاله. والمنع الذى أشار إليه يزيل التكليف. وإنما أراد تعالى من المكلف أن يمتنع من الظلم باختياره، فلابد مع ذلك من التمكين والتخلية. وقد بينا أن من ليس بمكلف ولا عاقل قد يكون فى تمكنه من الإضرار بالغير مصلحة ولطف[4] للمكلفين. فلا يجوز فى الحكمة أن يقع فى ذلك المنع والحال ماقلناه. وإذا لم يحسن المنع لم يجز أن يقال إنه أوجب من الانتصاف؛ لأن القبيح لا يجوز أن يجب.

وأما الانتصاف فقد بينا أنه واجب على الله تعالى للوجه الذى بيناه. ولا فرق بين هذه المسألة وبين من يقول إنه تعالى لو منع من القبيح لكان أولى من أن يعاقبه عليه. فلما بطل ذلك لما فيه من رفع[5] التكليف، فكذلك القول فيا بيناه.

---

(١) أى لأن العوض.
(٢) أى الإنسان.
(٣) فى الأصل ما أريد.
(٤) فى الأصل ولطفا.
(٥) فى الأصل دفع.

أتلف الثوب أو صار فى حكم المتلف له . وليس كذلك حال الثواب ، لأنه يستحق على الحد الذى يستحق المدح والتعظيم والشكر . وقد علمنا فى ذلك أجمع أنها لا تستحق الا بأمور يفعل بها المستحق على وجوه مخصوصة . فكذلك القول فى الثواب .

فإن قال : إنما يصح أن يستحق صاحب الثوب القيمة على من أتلفه لأنه قد تعدى من قبل فلزمه بدله ؛ وليس كذلك حال ما يفعله تعالى من الأمراض ، لأنه يفعله على وجه يحسن لأجل الاستحقاق العوض ، وهذا هو الذى ننكره .

قيل له : قد يحصل فى الشاهد مثل ذلك . ألا ترى أن أحدنا يلزم ولده التعلم لكى ينتفع ويحسن ذلك متى أريد هذا الوجه . وكذلك فقد يلزم الأجير بالعمل بأجرة معلومة ويحسن ذلك منه لأجل هذا العوض ، ويكون إلزامه بمنزلة أن يفعله فيه . وقد يحسن من الواحد منا فى نفسه تناول الأدوية لمنافع ، وفيمن يدبر أمره . وقد يحسن من تكلف التجارات للأرباح المعلومة أو المظنونة . وإنما مثلنا فى الجواب بإتلاف ثوب لنبين مفارقة طريقة العوض لطريقة الثواب والعقاب . وذلك يتم[1] فيه ، سواء كان ذلك الإتلاف حسنا أو قبيحا ، لأنه يعلم به فى الحالتين أنه لا يتنافى فى أن يكون العوض عليه لأجل فعله ؛ فسواء كان ذلك الفعل حسنا أو قبيحا فالمقصد صحيح .

فإن قال : إن الشاهد لا يحسن تحمل الألم للنفع إلا إذا تعذر الوصول إليه إلا بهذا الألم .

قلنا : إذا أمكن هذا فيه فالألم قبيح . ألا ترى أن أحدنا فى سائر ما يتحمله من المشقة والتعب للنافع لو علم أنه يصل إليها من دون ذلك لقبح منه تحملها ؟ كذلك فيما يعرض

(١) فى الأصل تم .

به ولده من التأديب وغيره ، إنما يحسن لأن الوصول إلى ذلك لا يصح إلا به ، وأما لو صح فيه ذلك من دون ما يحمله من التعب لقبح ذلك . ولذلك يقبح من الواحد منا أن يحمل ولده التعب العظيم لنيل العلم إذا علم أنه يصل إليه بتعب يسير ولذلك يقبح من أحدنا وقد حضر الطعام أن يتعب ولده لكي ينال ذلك الطعام ،لعلمه بأنه يتمكن من نيله دون التعب، وإذا كان تعالى قادرا على إيصال المنافع التي يقولون إنها أعواض إلى هذا العبد من غير أن يؤلمه ، فيجب أن لا يحسن الألم لأجله ، ويصير فعله لهذا النفع بمنزلة أن يفعله لا للنفع في أنه يكون ظلما .

قيل له : قد يحسن من أحدنا أن يلزم الأجير العمل الشاق لأجرة معلومة ، وإن كان قادرا على أن يوصلها إليه ابتداء ، ولم يمنع ذلك من حسن إلزامه العمل لأجله . فكذلك لا يمتنع أن يحسن منه تعالى الآلام لأجل العوض وإن حسن منه أن يبتدئ به[1] .

فإن قال : إنما حسن منكم ذلك في الأجير لأنكم تنتفعون بعمله وإلا كان عبثا ، أليس كذلك حال ما يفعله من الآلام لأنه لا يقع فيه سوى العوض ، فيجب أن يقبح لأجله ؟

قيل له : إن ما يفعله تعالى من الآلام للعوض يخرج من أن يكون ظلما ويحسن فيما يرجع إلى المؤلم ، ولكونه مصلحة ولطفا في التكليف يحسن ويخرج به من كونه عبثا ، فصار بمنزلة أن نستأجر الأجير على عمل فيه منفعة لغيرنا في أنه يحسن لأجل الأجرة ، ولأجل ذلك النفع لخروجه بالوجهين من أن يكون عبثا وظلما .

---

(١) أي يعطى العوض ابتداء بدون ألم .

واعلم أن شيخنا أبا على رحمه الله عند السؤال الذى أوردناه أجاب بأن ما يفعله تعالى من الأعواض بالمؤلم لا يحسن أن يبتدئ به ، وأجراها مجرى الثواب . وقال إذا حسن منه تعالى أن يكلف لأجل الثواب من حيث لايحسن الابتداء به ، فكذلك يحسن منه تعالى أن يؤلم لأجل العوض لهذه العلة . وربما مر فى كلامه مايدل على أنه يحسن منه تعالى أن يبتدئ بمثل العوض ، لكنه لما كان المعلوم من حاله أنه لايبتدئ به إلا مع الألم حسن الألم لأجله . وربما مر فى كلامه أنه يحسن لأمر يرجع الى أن يكون مستحقا ، ولو ابتدأ بالعوض كان يكون تفضلا . وللاستحقاق مزية لايمتنع أن يحسن لأجلها[1] ما لولاه لما حسن .

والذى يسلكه شيخنا أبو هاشم رحمه الله فى ذلك هو ما قدمناه من أنه تعالى يفعل الآلام للعوض والاعتبار جميعا ، فيخرج بمجموعهما من أن يكون قبيحا لانتفاء كونه ظلما وعبثا . وقد حكى ذلك عن أبى على رحمه الله وإن لم أجده فى شىء من كتبه . وإنما يذكر[2] فى كتبه أن الآلام يجوز أن تكون مصلحة . وأما أن يوجب ذلك على الوجه الذى قلناه ، فغير موجود فى شىء من كتبه .

واعلم أن الصحيح فى هذا الباب هو ما قد ذكرناه فى غير موضع من أنه تعالى يفعل الآلام لكونها مصلحة لا لأجل العوض ، وإن كان لابد من أن يتضمن عليها ، وذلك لأن هذه الآلام واجب على الله[3] تعالى أن يفعلها لشىء يرجع الى التكليف كما يجب عليه تعالى أن يفعل الإقدار والتمكين . فكما يفعل ذلك لما له وجب ، فكذلك القول فى الآلام . لكن الدلالة قد دلت على أن من حق الواجب أن يكون حسنا ، لأنه يتنافى أن يكون واجبا قبيحا من حيث يقتضى استحقاق الذم بفعله . وإذا صح ذلك ، وجب من هذا الوجه أن يتضمن استحقاق الذم بفعله ،

---

(١) فى الأصل لأجله . (٢) فى الأصل يمر . (٣) ساقطة .

واستحقاق المـدح بفعله العوض / لأنه بذلك يخرج من كونه ظلما و ينتفى عنه وجه القبح . ولو صح انتفاء وجه القبح عنه من دون تضمن العوض لم يجب عليـه تعالى أن يتضمن [فعله[1]] العوض ، بل كان يفعـله من حيث كان لطفا منه .

فإن قال : وما الفرق بين أن يقال إنه تعالى يفعـله لأجل العوض إذا كان لطفا ، وبين أن يقال يفعـله لكونه اعتبارا ولطفا بشرط أن يتضمن العوض ؛ أو ليس كل واحد لابد منه ليحسن ، وأى مزية لأحدهما على الآخر، فلم [كان[2]] القول بأنه تعالى يفعله للاعتبار أولى ؟

قيل له : لأن من حق الواجب أن يفعله من وجب عليه لمـاله وجب ، ومتى فعله لا لهذا الوجه لم يحسن . ألا ترى أن أحدنا فى العقليات متى فعل الواجب لا لمـاله وجب لم يحسن منه أن يفعله عليـه إذا كان الوجه الذى عليه وجب معتبراً[3] فيماله يفعله فاعله . و إذا صح ذلك فواجب أن يقال إنه تعالى يفعل الآلام للاعتبار واللطف لأنه الوجه الذى له تجب ، و إن كان لابد من أن يوقعها[4] على وجه تنتفى وجوه القبح عنه . وأما إذا لم ينتف ذلك إلا بتضمن العوض، وجب أن يتضمنه [فعله] تعالى . يبين ذلك أنه لولم يتضمن العوض وفعـله للاعتبار، لكان فاعلا لمـا يجب فى حـق التكليف ، و إن كان يقبح لذلك لدخـوله فى كونه ظلما . ولو فعله لأجل العوض فقط لكان غير فاعل لمـا يجب فى حق التكليف، و يكون مايفعله قبيحا . فقد صحت المزية لأحد الوجهين على الآخر، وصار وجه الوجوب كأنه غير منفصل من وجه الحسن . فلا بد منهما جميعا لكى يتكامل وجه الوجوب .

---

(١) ساقطة .
(٢) فى الأصل ان .
(٣) فى الأصل معتبر .
(٤) فى الأصل يرفعه .

فإن قال : إذا كان إنما يجب أن يحكموا فى الآلام بأنها اعتبار من حيث لو فعلها تعالى للعوض لكانت عبثا ، فيجب إذا كان المعلوم أن غير المؤلم يسر بها فى دار الدنيا أن تحسن لأجل ذلك ، وفى ذلك بطلان القول بأنها لطف واعتبار.

قيل له : إن ذلك السرور ليس له تعلق بالآلام ، وإنما يقع ممن يقع منه على جهة الابتداء، فلا يحسن الألم لأجله ، وليس كذلك حاله فى كونه لطفا لأن له تعلقاً[1] بما يختار عنده من الطاعة لأمر يرجع الى الدواعى . وإذا صح ذلك فلتعلقه به ما يجوز أن يؤثر فيه ، لأن ذلك النفع يكون واقعا به ، وليس كذلك حال السرور الذى ذكرته ، لأنه إذا لم يتعلق به لا يكون واقعا لأجله ، فكيف يحسن ذلك ؟

وبعد، فإنه يقبح أن يسر بذلك إذا كان وقوعه على وجه يقبح، كما يقبح منا أن نسر لظالم يحل بالعدو . فكيف يقال إنه يحسن لأجله أو يخرج به من كونه عبثا . فصح أن الذى يخرج [به] من كونه عبثا هو كونه لطفا . والذى يخرج به من كونه ظلما تضمن العوض . لكن لأحد الوجهين مزية، وهى[2] أنه يخرج به من كونه قبيحا ويدخل لأجله فى أن يكون واجبا دون الوجه الآخر . فلذلك قلنا إنه تعالى يفعل ذلك لمكان اللطف وتضمن العوض[3] عليه .

واعلم أن العوض يحسن الابتداء به وبمثله لأنه لا يتبين من النافع المتفضل بها لا قدر ولا صفة . فكما يحسن التفضل بسائر ما يتفضل به ، فكذلك القول فى العوض يبين صحة ما ذكرناه أن فى الشاهد لا قدر يستحق من الأبدال والأعواض إلا ويحسن من أحدنا أن يتفضل بمثله وبما هو أكثر منه وإن قبح

---

(١) فى الأصل تعلق .

(٢) فى الأصل وهو .

(٣) فى الأصل يتضمن .

منه أن يبتدئ بالمدح والتعظيم والشكر . فلو كان العوض كالثواب فى الوجه الذى حكيناه عن أبى على رحمه الله، لم يصح فيه ما ذكرناه . وإنما قلنا فى الثواب أن التفضل به لا يحسن لأمرين : أحدهما يرجع إلى قدره ، وهو أن من حقه أن يكون أزيد مما يحسن التفضل به . والثانى يرجع إلى صفته ، وهو وقوعه على طريق التعظيم والتبجيل . ففارق ما يحسن التفضل به من هذا الوجه . وليس كذلك حال الأعواض / فكيف يقال إنه يحسن منه تعالى أن يفعل الآلام لأجلها فقط ، كما يحسن منه التكليف لأجل الثواب ؟

فإن قال : إنى أقول فى العوض المستحق فى الآلام إنه لابد من أن يكون واقعا على طريق التعظيم والتبجيل فهو كالثواب عندى .

قيل له : إن الثواب إنما وجب ذلك فيه لأن من حقه أن يستحق على الطاعة على الوجه الذى يستحق عليه المدح والتعظيم . وذلك لا يتأتى فى الألم لأنه لا يستحق به المدح ألبتة ، بل قد يستحق العوض وإن لم يكن واقعا من قاصد وحصل من جهة من لا يعقل . وإن كان كذلك لم يصح ما ذكره . على أن الشاهد يدفع ما قاله ، وذلك أن الأبدال والأعواض قد تستحق لا على وجه التعظيم والتبجيل ، بل تستحق لا على هذا الوجه . وفى ذلك بطلان ما قاله .

فإن قال : جوزوا أن يبين العوض بقدر لا يحسن التفضل بمثله ، فيحسن منه تعالى أن يفعل الألم لأجله .

قيل له : إنما نقول ذلك فى الثواب لما صح أن له منزلة بائنة[1] من منزلة التفضل فيما يرجع إلى كونه ملذا سارا وذلك لم يثبت فى العوض ، فلا يصح ذكره .

---

(١) أى مخالفة .

وبعد، فقد ثبت فى الشاهد فى الأبدال والأعواض أنها فى المقدار لا يجب أن تزيد على قدر التفضل ، بل لا قدر لها يشار إليه إلا ويحسن منا التفضل بأعظم منها . وفى ذلك بطلان ما ذكرته .

فإن قال : إن العوض الذى يستحق على الألم لا يكون إلا دائما ، فلابد من من أن تكون له مزية على التفضل .

قيل له : أليس قد يحسن التفضل على الدوام ؟ وإن كانت المزية للعوض تحصل بهذا الوجه فهى غير حاصلة لأن التفضل قد ساداها فى هذا الوجه .

وبعد، فإنا نستدل على أن العوض لا يجب أن يكون دائما ، وفى ذلك إسقاط ما سأل عنه .

فإن قال : إن العوض له صفة يتبين بها من التفضل وهى[1] كونه مستحقا ، فتحصل له مزية على المتفضل به كما ثبت فى الشاهد لما يستحق مزية على التفضل .

قيل له : المستحق إنما تكون له مزية على التفضل فى الشاهد بأن يأنف المستحق من التفضل الواصل إليه من قبل غيره ولا يأنف من المستحق ، أو لأن التفضل يتعلق به امتنان وتأذ[2] دون المستحق ، أو لأن ذلك يعض منه متى ظهر . ولذلك يختلف حال من يستحق ذلك عليه . فمتى كان بمنزلة الوالد الذى له النعم العظيمة ويعتقد الولد فى سائر ما تضمنه[3] يده أنه من جهته ، فلا مزية عنده للمستحق عليه على التفضل ، بل ربما تعد المزية للتفضل . وحال القديم تعالى فى هذا الباب آكد ، لأن العبد يعلم أن نعمه فى ذاته وماله وسائر حالاته من جهة

---

(١) فى الأصل وهو .
(٢) فى الأصل تأذى .
(٣) هكذا فى الأصل ولعله يقصد ما تحتوى عليه يده .

الله تعالى ، فلابد للاستحقاق من مزية على التفضل من قبله ، وسقط بذلك ما سأل عنه .

فإن قال : إن العوض وإن كان سبيله سبيل التفضل فى سائر أحواله ، فإنه قد يحسن منه تعالى الألم لأجله إذا كان قد علم أنه إن لم يؤلم لم يفعل ومتى آلم عوض .

قيل له : خبرنا عن القديم سبحانه فيما علم أنه لا يفعل من قدر العوض لولا الألم . أليس لو فعل على جهة التفضل كان يحسن منه لا محالة ؟ وإذا قال نعم ، قيل له : فكيف يحسن منه تعالى أن يؤلم لأجله ؟ فهلا كان لذلك عبثا لأنه مؤلم العبد للعبد لأجل منفعة يصح ويحسن أن يوصلها إليه ؟ وهل للعبث صفة إلا ما ذكرناه ؟ يبين ذلك أن الواحد منا لو علم فى الأجير أنه إذا استأجره ليروح الهواء أو يصب الماء فى البحر من جانب إلى جانب أنه يوصل إليه دينارا ، ولو لم يستأجره كان لا يوصل إليه . أليس لا يحسن منه أن يستأجره لكى يوصل ذلك ؟ وإذا ثبت ذلك وجب مثله فى الأعواض المستحقة على الآلام من قبل القديم تعالى . وكل ما ذكرناه يبين أن الصحيح هو الذى قاله أبو هاشم رحمه الله .

فإن قال : أليس قد يصح منه تعالى أن يفعل من غير الآلام ما يقوم مقامها فى كونها اعتبارا ومصلحة ، كما أنه قادر على مثل العوض . فما أنكرتم أن يقبح منه تعالى أن يفعل الألم لأجل ذلك ، وإلا فإن حسن لأجله ، وإن كان الحال ما ذكرنا لحسن لأجل العوض وإن حسن التفضل بمثله .

قيل له : إنه غير معلوم أن غير الألم يقوم مقامه فى كونه مصلحة واعتبارا ، بل لا يمتنع فى الفعل أن لا ينوب غيره منا به . وليس كذلك حال العوض ، لأنا قد دللنا على أن التفضل بالهبة يصح ويحسن ، ولا يصح ما سألت عنه .

فإن قال : أتقطعون على أن غيره لا يقـوم مقامه أو تجوزون فى غيرذلك ؟ فإن جوزتم فى غيره أن يقـوم مقامه ، فالمسألة لازمة لكم . وإن منعتم فـلا وجه للمنع فى ذلك ؛ لأنه لايمتنع فى العقل أن يقوم غيرالمرض فى المكلف مقامه فى كونه مصلحة ولطفا .

قيل له : إنا قد بينا من قبل فى باب اللطف أنه لايمتنع أن يقوم غيره[1] مقامه ، وذلك لا يخـرج الألم من أن يكون حسنا ؛ لأنه تعـالى يكون مخيرا بين[2] أن يفعل هذا الألم و بين أن يفعل ما يقوم مقامه لحصول صفة اللطف لكل واحد منهما ، فيحل ذلك محل الكفارات الثلاث التى قـد ثبت وجوبها على المكلف من حيث قام[3] كل واحدة منها مقـام صاحبه فى أنه مصلحة . وإذا كان كذلك فتى فعـل المرض لم يجب أن يكون عابثا بفعـله من حيث قدر على ما ينوب منا به . وليس كذلك ما قاله السائل ، لأنه إذا كان فى العـوض الذى يقول فى الألم إنه لا يفعل إلا لأجله فقط أنه يحسن و يصح التفضل به ، فقد صار عبثا لا محالة ، وفى ذلك إسقاط ما سأل عنه .

فإن قال : ما أنكرتم فى الألم أنه يحسن منه تعالى لأجل الاعتبار فقط .

قيل له : إن الاعتبار يقع [و] يرجع إلى غيرالمؤلَم فلا يجوز أن يحسن لأجله الألم ؛ لأن ذلك لو صح لصح أن يحسن الظلم لمصلحة الظالم ؛ وقد بينا أن الذى يخرج الألم من كونه ظلما ما يعود على المؤلم من النفع إذا كان إنمـا يفعل للنفع . وإذا صح ذلك لم يجب أن يحسن للاعتبار فقط .

---

(١) أى غير الألم . (٢) فى الأصل بأن .

(٣) كان الأفضل أن يقال قامت كل واحدة .

فإن قال : هلا قلتم إنه يحسن منه تعالى أن يفعل الألم بالعبد لأنه تعالى مالك له ، فله أن يفعل فيه ما يشاء ؟

قيل له : قد بينا فى الكلام على المجبرة أنه لا يحسن الألم منه تعالى لهذه العلة وأنه لا يخلو بذلك من كونه ظلما ، وبينا أن كونه ظلما لا يختص بفاعل دون فاعل ، فيجب أن يكون قبيحا منه تعالى لو فعله لا للعوض ، وبينا أن الذى يخرجه من كونه ظلما لا يجوز أن يكون بعض أوصاف الفاعل نحو < كونه > مالكا أو ربا الى غير ذلك . وبذلك يسقط قولهم إنه تعالى إذا كان هو المتفضل على العبد باختراعه وإحيائه[1] وبسائر أفعاله ، فيجب أن يحسن منه أن يؤلمه لا للعوض ؛ لأن جميع ذلك لا يخرج الألم من يكون ظلما ؛ فلا يجوز أن يحسن لأجله . يبين ذلك أن أحدنا إذا أنعم على غيره بتمليك ثوب إياه[2] لم يجز أن يحسن منه أن يأخذه من غير بدل ، وصار حاله فى ذلك كحال من يتناول ذلك ممن لم يملكه من قِبله . كذلك القول فيه تعالى إن كونه مخترعا[3] لنا ومنعما بسائر ما نحن عليه ، لا يوجب كون الألم الواقع منه حسنا من غير أن يتضمن العوض عليه .

فإن قال : إذا كانت[4] إدامة العافية تفضلا من قبله تعالى ، وكانت الآلام لا تقتضى إلا قطع ذلك ، وجب أن يحسن ذلك منه وإن لم يعوض عليه ؛ لأنه بمنزلة من يتفضل فى المستقبل بمثل ما تفضل به من قبل ، وصار سبيله سبيل المعير منا غيره ما ينتفع به أن له أن يسلبه ذلك وإن غمه ، من غير أن يستحق عليه عوضا .

---

(١) فى الأصل وأحياه .

(٢) الأصح عربية أن يقال بتمليكه ثوبا .

(٣) أى خالقا ومبدعا .

(٤) فى الأصل كان .

قيل له : إن إدامة العافية والصحة حاله ما ذكرته فى أنه تفضل من قبله ، لكنه إذا صح قطعه لا بالألم صار الألم بمنزلة ضرر مبتدأ ، فلا يحسن منه أن يفعله إلا للعوض ، وحل ذلك محل المسترجع للعارية إذا أضر به ضررا مبتدأ مع استرجاعه لها فى أن ذلك يقبح إلا لمنفعة .

فإن قال : هلا قلتم إن الألم يحسن منه تعالى للاعتبار فقط إذا فعله المكلف؟

قيل له : إن سلمتم فيما يفعله بغير المكلف أنه لا يحسن إلا للعوض مع الاعتبار ، فقد ثبت ما أردناه من إثبات الأعواض ، وأنه تعالى يحسن منه أن يفعل الآلام لأجلها ؛ ويبقى الكلام بيننا وبينهم فى آلام مخصوصة . وسندل على أن المفعول بالمكلف بمنزلة ما يفعله بغيره فى هذا الباب فيما بعد .

فإن قال : وكيف يحسن الألم لأجل العوض والعوض غير حاصل فى حال حصوله[1] . وقد قلتم من قبل إن ماله يحسن يجب أن يكون مقارنا له أو فى حكم المقارن .

قيل له : قد بينا من قبل أن الآلام تحسن لأجل المنافع متى علم أنها تستحق لأجلها وتحصل . وإذا ثبت ذلك لم يمتنع أن يحسن منه تعالى أن يفعل هذه الآلام لأجل الأعواض ، لأنها[2] فى الحال تستحق بها وتصير كأنها واقعة . وكذلك نقول فيه تعالى إنه لابد من أن يكون عالما بأنه[3] سيوصلها إلينا أو مايقوم مقامها ، ولابد فى الحال من أن يكون مريدا لفعل الآلام على هذا الوجه .

وبعد ، فقد ثبت فى الشاهد أنه يحسن فى استئجار الأجير لأجرة يشرط فيها التأخير لما ثبت استحقاقها فى الحال وصار ذلك فيها بمنزلة حصولها ، فكذلك

---

(١) أى حصول الألم .

(٢) فى الأصل لأن .

(٣) فى الأصل بأنها .

القول فيما يتضمنه[1] تعالى من الأعواض . وإذا حسن منه تعالى تكليف الشاق متى عرض المكلف به للثواب ، فما الذى يمنع من أن يحسن منه تعالى الآلام بتضمن الأعواض على الحد الذى ذكرناه ؟

فإن قال : لو فعل تعالى الألم لأجل العوض لوجب أن يوفر العوض عليه فى الحال وكان لا يحسن تأخيره ، لأن الذى لأجله يحسن تأخير الثواب هو أنه لو عجل لعاد بالنقص[2] على التكليف ، وليس كذلك حال العوض لأنه يصح أن يجامع التكليف . فلما علمنا أنه تعالى لا يعوض فى الحال ، دل على أنه لا يفعل الآلام لأجل الأعواض . قيل له : إنه تعالى مدبر للعبد لأنه أعرف بمصالحه منه بمصالح نفسه فيما يقدم ويؤخر . وإذا ثبت ذلك لم يمتنع أن يكون فى المعلوم أن تأخير العوض أصلح له إما لأمر يرجع إلى التكليف أو إلى غيره ، فيحسن منه تعالى أن يؤخره متى لم يحصل هناك عوض يؤخر تعالى توفيره لأجله فليس لتأخيره معنى ، لكن ذلك غير معلوم ، وصار حال مستحق العوض مع القديم تعالى ، على ما ذكرناه كحال ولى اليتيم فى تدبيره له ، لأنه قد يعلم فى كثير من الديون التى يستحقها أن الأولى تأخير قبضها لبعض العلل . وكذلك ما ذكرناه . وهذا السؤال إنما يتم على مذهب من يقول بانقطاع العوض . فأما على القول بأنه يدوم فالتأخير فيه واجب وفعله معجلا ممتنع . وإذا جاز أن يتأخر ما يتأخر منه ، لم يمتنع فيما يستحق مقدما أن يؤخر أيضا لبعض العلل .

فإن قيل : فيجب أن يحسن منا فى الشاهد أن نؤلم غيرنا للأعواض كما حسن منه تعالى ، وقد ثبت قبح ذلك ، لأن أحدنا لو آلم البالغ وقصد بذلك أن يعوضه

---

(١) هكذا يستعمل كلمة « يتضمن » ويقصد بها يضمن .

(٢) غير منقوطة ولعلها بالنقض بالضاد .

لقبح منه ، فيجب أن يقبح من الله تعالى ذلك ، و إلا فقول المجبرة لازم لكم : وهو أن ما يقبح منا يحسن مثله من القديم تعالى . قيل له : قد بينا من قبل أنه تعالى يفعل الآلام للوجه الذى لها وجبت ، وهو كونها مصلحة واعتبارا وأنه يتضمن العوض مع ذلك ، وذلك لا يتأتى فى أحدنا ، لأن فيما يفعله من الآلام بغيره لا يعلم أن هذا حاله ، فكيف يلزم على ما قدمناه ؟

فإن قال : قد ثبت فى الواحد منا أنه يحسن منه أن يؤلم نفسه وغيره للنفع فقط ، وأنه لا يحتاج فى حسن ذلك إلى أمر زائد لأنه لا يصل إلى المنافع إلا بذلك ؛ فصار حسن ذلك منه لهذا الوجه الواحد بمنزلة حسن الآلام من القديم تعالى للوجهين اللذين ذكرتموها . فيجب أن يحسن من أحدنا أن يفعل هذه الآلام بالبالغين للعوض فقط ، وإن كان من القديم سبحانه لا يحسن إلا لذلك مع الاعتبار . قيل له : إن الذى ذكرته من حسن الألم منا لهذا الوجه الواحد صحيح ولا يمنع من صحة الجواب والانفصال[1] ؛ لأنا قد بينا بذلك أن لا يلزم أنه يحسن من العبد أن يؤلم غيره بمثل ماله حسن من القديم تعالى هذا الوجه ، ولم ننكر أن يسألنا سائل عن هذه المسألة من وجه آخر فيلزم تكلف جوابه . والجواب فيما ذكرته أن أحدنا لا يعلم من أحوال العوض الذى يستحق بالألم ما يعلمه تعالى ، ولا يقدر عليه كقدرته تعالى ، لأنه تعالى إذا آلم العبد فهو عالم بقدر ما يستحق عليه من العوض ، وهو قادر على أن يوفره عليه . والواحد منا لا يعلم قدر ذلك ، ولا فى مقدوره أن يوفره عليه . فلذلك لم يحسن منه أن يؤلم غيره كما حسن من القديم تعالى ذلك .

فإن قال : فلو أن أحدنا قدم العوض وحصله لمن يريد أن يؤلمه ؛ أكان يحسن منه أن يؤلمه لأجله ؟ قيل له : إذا علم أنه قد بلغ القدر الذى يكون عوضا له لا محالة فلذلك يحسن منه .

---

(١) أى بين المسألتين .

فإن قال: وهذا يوجب أن يحسن من العاقل منا أن يقصر العاقل على أن يؤلمه (1) بضرب وغيره بأن يملكه مالا ، وقد علمنا أن ذلك لا يحسن . قيل له : إن قدر العوض لا بد من أن ينتهى إلى حد يعلم أن العقلاء على اختلاف أحوالهم وأوصافهم فيما يملكون من العظم والتيسير ، وفيما يثبت فيهم من ضرر ونفع أو ينتفى عنهم ، يختارون تحمل تلك المضرة لأجله كما يفعله العاقل منا بغيره إن بلغ هذا الحد . وله أن يقصره عليه ويصير بمنزلة من يدبر من لا يكمل عقله . وذلك نحو أن يبذل له على استوائه قاعدا مالا عظيما لأنه متى لم يختر ذلك علم نقصه فى التمييز، فيعود الحال إلى أنه مدبر، فيحسن عند ذلك أن يفعله به .

فحصل من هذه الجملة أن العوض متى بلغ القدر الذى لا يلتبس كونه عوضا للمضرة، فالعقلاء لا بد من أن يختاروا المضرة لأجله ، ومتى لم يختر بعض العقلاء ذلك ففقد اختياره له يدل على نقص تميزه (2) ؛ فيحسن من الغير أن يفعل ذلك به لأجل ذلك العوض .

فإن قال : إن كان الأمر كما زعمتم فيجب أن لا يحسن من أحدنا أن يفعل بنفسه وبمن يدبر أمره الألم إلا إذا علم فى النفع أنه يبلغ هذا القدر ؛ وقد ثبت حسن ذلك على خلاف هذا الوجه ، فكيف يصح ما ذكرتم؟ قيل له : إن أحدنا فيما يفعله فى نفسه يفعله لغلبة ظنه فيحسن منه أن يعمل اجتهاده فى قدر النفع الذى يستحقه أو يستجلبه بالمضرة ؛ ومن يدبر أمره يجرى مجرى نفسه لأنه لا رأى له ، والحكم فيما يفعله [موكول] إلى اجتهاده لهذا الوجه، فحسن منه ذلك ، وإن لم يبلغ العوض القدر الذى ذكرناه . وليس كذلك حال ما نفعله بالعاقل لأنه لا بد أن يبلغ

---

(1) يظهر أنه يقصد يخصه بالألم وحده !

(2) فى الأصل غيره .

حدّ العوض المبلغ الذى ذكرناه من حيث تختلف أحوال العقـلاء فيما يختارون من الألم لأجل العوض ؛ فلا بد من أن ينتهى إلى حد تزول فيه الشبهة واللبس . وهذا يوجب صحة ما ذكرناه من التفرقة بين ما نفعله بأنفسنا ومن ندبر أمره و بين ما نفعله بالعـاقل . والذى سلكناه فى الجـواب عن السؤال الأوّل هو المعتمد دون ما ذكر فى الكتب من أنه تعـالى تفارق حاله فيما يفعله من الآلام لحالنا من حيث يقـدر على العوض دوننا ، ومن حيث هو متفضل بالنعم على هذا العبد دوننا ، إلى غير ذلك ؛ لأنـا قد بينا أن كل هـذه الوجوه لا معتبر بها فى هـذا الباب . ألا ترى أنه تعالى و إن كان هو المنعم على العبد ، فلا يخرج من أن يقبح منه الألم إلا للعوض ، كما يقبح من أحدنا ذلك . وقد بينا أنه لا فرق بين سلب ثوب ملكناه زيدا و بين سلب زيد ما لم يملكه فى أنهما لا يحسنان إلا على وجه واحد . وقـد بينا أن الألم بمنزلة أمر زائد على ما يدعيه من الإنعام والتفضل ؛ فليس لأحد أن يقول إنه يحسن منه تعالى ذلك لهذه العلة دون العوض . وقد بينا أن أحدنا قد يقدر على العوض إذا عجله وحصله ، وقـد ينتهى قدره إلى حد يعلم أنه عوض له . و إذا صح ذلك فالواجب أن يسوى بين الشاهد والغائب فى أنه يحسن من أحدنا أن يؤلم للعوض كما يحسن من القديم تعالى إذا صارت الحال واحدة على ماقدمنا ذكره .

فإن قال : إن كان لا يحسن منـه تعـالى أن لا يفعل الألم إلا للعوض على ما ذكرتم ، فيجب بحصول العوض أن يحسن الألم ، وهذا يوجب فى الظلم الذى يستحق به المظلوم العوض على الظالم أن يكون حسنا . قيل له : قد بينا من قبل أنه إنمـا يحسن متى كان مفعولا لأجل النفع العائد على المؤلم ، و بينـا أنه إنمـا يحسن متى كان عظيم القدر . فكلا الوجهين غير حاصل فى الظلم .

فإن قال : فيجب أن لا يحسن منــه تعــالى أن يلزم المشاق إلا للعوض ، أن لا يحسن منه أن يؤلم للعوض[1]. وهذا يوجب القول بأنه إنما يكلف الأعواض .

قيــل له : إنه يكلف للنفع كما يؤلم للنفع ، وإن كان النفع فى التكليف هو الثواب وهو أعظم منزلة من العوض الذى يفعل الألم لأجله . فهما سواء فى هذا الوجه ، ولا معتبر بالعبادات فى هذا الباب وإنمــا قلنا فى الشاهد إن أحدنا لا يحسن منه أن يلزم المشــقة إلا لمثل ما له يفعل المشقة من المنافع ؛ لأن إلزامه لأجل الثواب لا يصح ، فوجب أن يحسن لأجل العوض والبدل . وليس كذلك حال القــديم تعالى . يبين ذلك أن أحدنا متى نبه غيره على واجب فى عقله ، فقد صار فى حكم الملزم له ، ويحسن ذلك لا للعوض لمــا ثبت فيما نبه عليــه أنه يستحق به من النفع أعظم مما يتضمنه من العوض .

فإن قال : فيجب إن حسن منه تعــالى أن يؤلم للعــوض أن لا يحسن منــه أن تصح[2] الآلام أو يأمر بهــا أو يوجبها إلا للعوض ، وقــد ثبت حسن كل ذلك لا للعــوض ، فيجب مثله فيما يفعله تعــالى . قيل له : إنه تعــالى إذا أباح الألم فإنمــا يحسن منه ذلك بأن يتضمن العوض . ولذلك قلنا إنه جل وعز لمــا أباح لنا اســتخدام العبد وذبح البهيمة والحمل عليهــا أنه قــد يضمن العــوض . ذلك والولا تضمنه له ما كان يحسن منه أن يبيحه . وكذلك القول فيما يأمر بذلك و يوجبه ممــا لا يستحق به الثواب فى أنه لا بد من أن يتضمن به العوض . ألا ترى أنه تعالى أمرنا بتأديب الولد وتقويمه فلا بد من أن يكون متضمنا للعوض فى ذلك

---

(١) هذا كلام مضطرب ظاهر فيه النقص .

(٢) فى الأصل تقبح .

إذا كان لا يصل به إلى النفع المبتغى . وكذلك القــول فيما أوجبه علينا من إتعاب أنفسنا فى أمور الدنيا أنه لا بد من هذه الطريقة . وأما ما يدخل تحت التكليف — وإنمـا حسن منه تعالى لمكان الثواب — فلا يجب أن يكون متضمنا للعوض فيــه . وسنبين القول فى أنواع ما يستحق به العوض بعــد ذلك مشروحا ونبين الكلام فى العوض وأوصافه وتفصيل القول فيه .

أبــو سلــوم المعتــزلي

فصــل

فى بطلان القــول بأن الأمراض والأسقام فى دار الدنيا إنمـا يفعلها تعالى للاستحقاق وما يتصل بذلك من الكلام على أصحاب التناسخ

اعلم أن الذى يذكر من الأدلة فى ذلك لا يخرج عن قسمين : أحدهما يدل على أن هذه الآلام الواقعة ليست مستحقة ، والثانى يدل على أنه قد يحسن منه تعالى أن يفعل الآلام للنفع ، وأنه لا يمتنع فى هذه الآلام أن تكون واقعة على هذا الوجه . وكلاهما سـواء فى بطلان قول أصحاب التناسخ ، وإن كنا بالطريقة الأولى نعلم من حال هذه الآلام أنها واقعة للنفع لا للاستحقاق ، ونعرف أحكامها بذلك ، ولا نعرف هذا الوجه بالطريقة الثانية .

فما يدل على أن هذه الآلام ليست مستحقة أنه كان يجب أن يحسن منا فى كل من لحقته هذه الأمراض والأسقام والآفات أن نلعنه ونتبرأ منه ونذمه ونستخف به ، لأن من حق العقوبات أن تحسن مقارنة هذه الأمور لهـا . ألا ترى أن الذى نفعله بالمصر من الحـدود لـما كان عقوبة حسن ذمه ولعنه ؛ ولـما كان المفعول بالتائب عنه[1] لم يحسن ذلك فيه . وقد علمنا أن ذلك يقبح منا فى الأطفال والبهائم ، فيجب القطع على أنها مفعولة للنفع على ما قدمناه .

فإن قال : إنمـا يجب ذلك فيمن يفـعل نفس الألم ، لأنه يعلمه مستحقـ فيوقعه على وجه الاستخفاف والإهانة ، وليس كذلك حال غيره ، فلذلك لم يحسن

---

(١) لعله يقصد منها أى من المعصية المشار إليها ضمنا فى كلمة الحدود .

منا فى الطفل والبهيمة ماذكرتموه أن الفاعل لابد فيه ماذكرته، لأن الألم المستحق من صفته أن يقع من فاعله على وجه الاستخفاف والإهانة . وأما غير الفاعل فله أن يفعل ذلك من غير أن يصير وجها للألم على ماقدمناه ، لأنه لعلمه بحلول تلك الآلام المستحقة قد علم أنه من أهل العقاب . ومن هذا حاله يعلم أنه يستحق الذم واللعن والاستخفاف، فيكون له أن يفعله به على ماذكرناه فى المقصر .

فإن قال : إنما لم يستحسن ذلك لاعتقادكم فى هذه الآلام أنها محنة . وأما نحن فلا نستحسن ذلك فى الطفل لما اعتقدنا أنها عقوبة . قيل له : إن العلم بأن الطفل — وهو ماهو عليه — لايستحق ذمه ولعنه، لا يختص بواحد دون آخر، فلا يجوز أن ندعو حسن ذلك فى عقولكم .

فإن قالوا : إنا نستحسن ذمه ولعنه لأنا نقصد بذلك الروح الذى فيه دون شخصه . قيل لهم[1] : قد بينا أن الحى هو هذا الشخص فى باب الكلام على الإنسان، وقد ادعينا الآن أن المتقرر فى العقل قبح ذلك فى الطفل والبهيمة وهما على هذه الصفة، فلا فرق بين من أجاز افتراق العقلاء فيه و بين من أجاز افتراقهم فى الاعتقاد بأنه بصفة العقلاء الكاملين . فكما أن ذلك لا يصح ادعاؤه، فكذلك ماذكرناه . فإن قال : ألستم تجوزون ماتذهب إليه فى التناسخ لولا الدليل ولاتدعون معرفة بطلانه باضطرار، فكيف يصح الآن أن تدعوا قبح ذم الطفل والبهيمة إذا لحقهما ؟ قيل له : إنه لا يمتنع حصول العلم بما ذكرناه على الجملة، ثم نبنى عليه إفساد قولكم . وهذا كما نقوله للمجبرة أنا متى علمنا حسن ذم الفاعل منا للقبيح ومدحه على الحسن فى الجملة، توصلنا بذلك إلى أن نعرفه فعله .

---

(١) فى الأصل له .

وبعد، فلا فرق بين من قال يحسن منا ذم الطفل والبهيمة ولعنهما، أو يحسن ذلك من بعض العقلاء، وبين من قال: إنه يحسن إيلامهم بالضرب وغيره؛ لأنه قد ثبت أن الإضرار بالغير إنما يحسن متى علم وجه حسنه إما علم جملة أو تفصيل. فمتى لم يحصل فى العقل العلم باستحقاقهما للذم والاستخفاف، لم يحسن فعل ذلك بهما. وعلم بهذه الطريقة أن من اعتقد حسنه فهو غالط فى ذلك، وأنه لا فرق بينه وبين من قال من الثنوية إن الآلام كلها قبيحة وكذلك الذم والاستخفاف. وبطلان ذلك يبين فساد هذا القول. ويدل على ماقلناه أيضاً أنه قد ثبت فى الأنبياء والصالحين أن الآلام والأمراض والشدائد تنزل بهم مع وجوب مدحهم وتعظيمهم، وقبح ذمهم والاستخفاف بهم، مع علمنا بأنهم من أهل الثواب لامن أهل العقاب. وهذا يبين أن هذه الآلام ليست عقوبة وأنها محنة. فكما أنها فيهم محنة، فكذلك فى غيرهم. ولايمكن للسائل أن يقول فى الأنبياء ماقاله فى البهيمة والطفل لأنا قد علمنا من حالهم أنهم لا يستحقون العقاب ألبتة. فما أوردناه من الأسئلة زائل عن هذه الدلالة.

فإن قال: إن الأنبياء يستحقون العقاب، فلذلك حسن منه تعالى أن يؤلمهم.

قيل له: فيجب أن يحسن منا أن نلعنهم ونذمهم، وقد علمنا فساد ذلك لأن تعظيمهم واجب لا محالة.

وبعد: فلا يخلو من يقول: يستحقون العقاب مع الثواب، أو يستحقونه دون الثواب. وقد علمنا أنهم من أهل الثواب. وقد ثبت بما يذكره[1] فى الوعيد

---

(١) أى الله تعالى.

أن استحقاقهما معا لا يصح ، فيجب بطلان القول بأنهم يستحقون العقاب .
على أنه قد ثبت فيهم عليهم السلام أنهم منزهون[1] عن الصغائر والكبائر المستحقة ، وأنه لايجوز منه تعالى أن يبعثهم إلا وهم بهذه الصفة ، فكيف يجوز أن يقال إنهم من أهل العقاب ؟ وكيف تسكن النفوس إلى القبول منهم إن كانو مواقعين لكفر أو فسق يستحقون عليه الآلام ؟

فإن قالوا : واقعوا المعصية من قبل فحسن منه تعالى أن يعاقبهم بالآلام وإن كانوا فى الحال كما وصفتم .

قيل لهم : إن ذلك يمتنع فى الأنبياء صلوات الله عليهم من حيث كانت بعثتهم ألطافا فيما تحملوه من الشرائع ، ولأن ماذكرته لو كان حقا لكان قد سقطت[2] عنهم نبوتهم وتعظيم طاعاتهم ، ولذلك يحسن منا فى العقول تعظيمهم ومدحهم ويقبح ذمهم ولعنهم ؛ وفى ذلك بطلان ما ذكرتموه[3] .

فإن قال : أليس قد عاقب تعالى آدم بأن أخرجه من الجنة ، ويونس بأن حبسه فى بطن الحوت ، وغيرهما[4] من الأنبياء ، فكيف أنكرتم ماذكرناه ؟

قيل له : إن ماذكرته هو بمنزلة الأمراض عندنا فى أنه تعالى فعله لاعقوبة لكن على جهة الامتحان ، ولذلك فعله بهم بعد التوبة والإنابة ، فصار ذلك بمنزلة الحد على من تعلم توبته أنه محنة كالأمراض ، فلا يصح تعليقكم . وقد استدل أبو على رحمه الله بمثل هذه الطريقة فى بطلان قولهم فى الصور[5] والآفات ؛ وذلك أن كثيرا من الأنبياء قد لحقهم العمى وغيره من الآفات ، وقد ثبت فى كثير منهم

---

(١) فى الأصل منزهين .
(٢) فى الأصل سقط .
(٣) فى الأصل ذكره .
(٤) فى الأصل وغيرهم .
(٥) أى الصور الجسدية .

أن خلقته كانت أنقص من خلقة غيره إما فى كل حال أو فى بعض الأحوال ، فلو كان كل ذلك عقوبة على ماذهبوا[1] إليه لما لحق الأنبياء لأنهم ليسوا من أهل العقاب . ويدل على بطلان قولهم فى هذا الباب أنا نعلم فى حال كثير من الكفار والفساق من الملوك وغيرهم أنهم يختصون بحسن الصورة وزوال الآفات ونيل الأماني و بلوغ الشهوات . فعلى قولهم يجب أن يكونوا من أهل الثواب ، وذلك يوجب حسن تعظيمهم ومدحهم ، وإذا بطل ذلك صح أن هذه الأمور تحدث من الله تعالى بالكافر تفضلا لا على سبيل الإثابة . فكذلك قد يفعل بالآلام بالصالحين على جهة المحنة لا من حيث كانت عقوبة .

فإن قالوا : إن هذه الأمور تحسن تفضلا كما قد يحسن مثلها[2] ثوابا ، وليس كذلك حال الآلام والآفات . قيل لهم : قد بينا أن ذلك قد يحسن عقابا ويحسن للنفعة على جهة التعويض . فالحال فيهما لا تختلف . ويبين ما ذكرنا أن أحدنا قد يعلم من نفسه وغيره أن حاله قد تتغير من انتقال من فسق إلى توبة وصلاح ، ومع ذلك تلحقه الآلام فى الحالتين على أمر واحد ؛ بل ربما لحقته بعد التوبة فقط ؛ وربما يكون الواصل إليه منها بعد التوبة أكثر ، فكيف يجوز أن يقال فيها[3] إنها غير عقوبة ؟ ولو جاز أن يقال ذلك فيها ليجوزن مثله فيما يفعله بالمصر والتائب لأنهما[4] جميعا عقوبة . ومما يدل على ما قلناه أن هذه الآلام لو كانت عقوبة ، لوجب فى كل من تلحقه الأمراض أن يكون له طريق إلى إزالة العقاب بالتوبة . وقد علمنا أن ذلك لا يتم إلا بأن يعلم إما على جملة أو تفصيل كأنه واقع

---

(١) أى المعارضون . (٢) فى الأصل : مثله .

(٣) فى الأصل : فيما . (٤) فى الأصل : أنهما .

القبيح أو أخل بالواجب . وقد علمنا أن الحال بخلافه فى كثير من المكلفين منا وفى الأطفال والبهائم .

وليس لهم أن يقولوا إن المكلف بنزول الألم به يستدل على تقدم معاصيه فتلزمه التوبة لأنه ذلك إنما كان يجب لو لم يحسن الألم إلا لهذا الوجه الواحد ، وقد بينا حسنه للنفع ، فكيف يعلم بنزوله به أنه واقع القبيح ؟

فإن قال : إنه وإن لم يعلم ذلك فإنه يجوزه فتلزمه التوبة . قيل له : قد لا يخطر بباله ما ذكرته بأن يعتقد أنه لم يكلف إلا من حين بلوغه الذى يتذكره ، فكيف تجب عليه التوبة من معصية وقد تقدمت فى حال لا تخطر بباله ولا يعتقد أنه كان مكلفا فيها ؟ وليس لأحد أن يقول إن التوبة قد لا تجب عليه كما لا تجب على من زال عقله ؛ وذلك لأن مع ثبات التكليف لا يجوز أن يلزمه التوبة ولا يحصل له طريقا إلى معرفة وجوبها عليه ؛ لأنه يؤدى إلى أنه لا ينتفع بما كلف ولا يمكنه الوصول إلى ما عرض له من الثواب ، وذلك يوجب قبح إدامة التكليف . فلذلك يلزم فى العقلاء أن يعرفوا حالهم فى وجوب التوبة عليهم وإن لم يجب ذلك فيمن زال التكليف عنه بجنون أو غيره .

فإن قال : إن التوبة عندى لا تزيل العقاب ، فلا يجب ما ذكرتم . قيل له : قد بينت بالدليل أنها تسقط العقاب كإسقاط الاعتذار الذمّ الذى يستحقه من أساء إليه ولأنه نهاية ما يمكن فى بذل المجهود . فلا يجوز أن يسقط العقاب الذى يستحقه على من تاب منه . وإذا صح ذلك ، فواجب أن يعرف جميع العقلاء ما كان منهم من المعاصى التى استحقوا بها هذه الآلام ليعلموا وجوب التوبة وتصح منهم . وفقد ذلك يبين سقوط هذا القول ، ومما يدل على ما قلناه أن هذه الآلام لو كانت عقوبة على جرم قد تقدم ، لوجب أن يكون العقلاء منا الذين عرفوا

عظيم ما نزل بهم من الآلام فى حال الصبى يتذكرون تلك الأحوال التى استمرت بهم وهم عقلاء كاملون وأقدموا على المعاصى العظيمة ؛ لأن مثل هذه الأحوال لا يجوز أن ينساه العاقل و إن طال به الزمان . لأنا إن جوزنا أن ينسوا ما ذكرناه، فيجب أن يجوز فى أحدنا أن يتقدم فى الفقه حتى يحوز جميع المذاهب ويعرف الخلاف والوفاق ويأتى على الفروع <ويدرس>(1) مدة من الزمان ثم ينسى ذلك أجمع . وذلك يؤدى إلى أن نجوز على أنفسنا هذه الأمور ولا نقطع بخلافها، وهذا يؤدى إلى الجهالات . فيجب بمثله بطلان ما قاله أهل التناسخ؛ لأن الأحوال التى كان فيها أحدنا عندهم مكلفا قبل حال الطفولة أشد امتدادا وأطول وقتا مما ذكرناه .

فإن قالوا : إنا نذكر ذلك ، لأن كل واحد منا يعلم من نفسه خلاف ما ادّعوه، ولا فرق بين هذه الدعوى وبين من يدّعى علينا أنا نذكر من أنفسنا أنا ملكنا الدنيا مدة من الزمان وحاربنا الملوك حالا بعد حال ، إلى غير ذلك ، وهذا من أعظم التجاهل(2) .

فإن قالوا : إنا لا نذكر ذلك لتراخى العهد وطوله . قيل لهم : إنه لا فرق فى هذه الأمور العظيمة بين أن تتراخى وتتباعد أو تتقارب فى أنه لا يجوز فى العقلاء أن لا يذكروها ألبتة مع شدة اجتهادهم فى تذكرها والتحدث بذكرها . لهذا نقول إن أهل الآخرة و إن تراخى عهدهم بالدنيا فهم مع كمال عقولهم لا بد من أن يتذكروا أحوالهم فى دار الدنيا ، وإن سهوا عن اليسير منها فلا يصح فيهم السهو عن معظمها . ولذلك لا تفترق الحال فيما نتذكره بين ما وقع فى زمن بعيد و بين ما وقع فى زمن قريب .

---

(1) غير واضحة فى الأصل . (2) فى الكلام نقص بدليل أنه لم يذكر جواب الاعتراض .

فإن قال : إن العاقل قد ينسى ما كان منه فى حال الصبا فلا يتذكره ، فما الذى يمنع مما قلناه ؟ قيل له : إن الذى أوجبناه [هو] أن من حق العاقل أن يتذكر الأحوال العظيمة التى جرت عليه وهو عاقل حتى يكون عاقلا فى الحالتين . وأما ما يقع منه فى حال الصبا ، فكما لا يجب فى الحال أن يعلمه ، فكذلك لا يجب فى المستقبل أن يذكره .

فإن قال : أليس اليسير من الأمور قد لا يذكره الإنسان ، ولا يمتنع ذلك ، فما الذى يمنع فى العظيم أن لا يذكره ؟ قيل له : إن العادة قد جرت بالتفرقة بينهما . فكما يجوز فى يسير الأمور[1] مع قرب العهد أن لا تتذكر — وإن وجب فى الحكم[2] أن تتذكره — فكذلك مع بعد العهد . وقد ثبت أن الذى تجرى به العادة من أحوال العاقل ويتكرر منه لا يجب أيضا أن يتذكره ؛ لأن بعضه يلتبس ببعض ، ولأن الاهتمام لا يقوى به . وليس كذلك الحال فى الأمر العظيم الذى يسمونه الدهر الطويل مما يتميز به بعض أحواله من بعض . ألا ترى أن أحدنا قد لا يذكر ما يأكله يوما بعد يوم ، ولا يجب أن يذكر ما اتخذه من < الدعاة >[3] العظيمة أو ما أقدم عليه من المبارزة فى الحرب إلى غير ذلك ؟

وبعد ، فإن مثل هذه الأمور لو جاز من العاقل أن لا يذكره لكان يجوز ذلك منه فى حال دون حال . وأما أن يستمر به الدهر الطويل مع بذل الجهد فى تذكره فلا يذكره أصلا . وذلك مما ينافى كمال العقل على ما بيناه ويؤدى إلى التجاهل الذى وصفناه .

---

(١) أى الأمور اليسيرة السهلة .

(٢) فى الأصل : الجسم .

(٣) هكذا فى الأصل ولعله يقصد الدعوة أى الوليمة . وقوله ما اتخذه أى ما تناوله .

وبعد ، فإن الذى ذكرناه لو جاز على عاقل واحد ، لما جاز على جميع العقلاء إذا اجتمعوا وتذاكروا ، لأنا نعلم أن كثيرا من الأمور لا نذكره ، فإذا اجتمعنا مع من نال هذه الأحوال كما نلناها[1] وتذاكرنا بها[2] ذكرناها[3] لا محالة . وقد علمنا أن العقلاء الذين كانوا من قبل — لو كان الأمر كما قالوا — يجتمعون كاجتماعهم الآن ، فكان يجب عند اجتماعهم وتذاكرهم أن يتذاكروا أو يتذكر بعضهم . ومن ادّعى ذلك على العقلاء فهو بمنزلة من يدعى عليهم سائر ما ذكرناه من أنهم يجوزون على أنفسهم الولايات العظيمة وهم قد سهوا عنها . وبطلان ذلك يبين أن هذه الآلام ليست عقوبة على جرم قد تقدّم كما زعموه ، فأما قولهم أنه تخلل بين حالتى كمال العقل وزوال العقل ، فلذلك لا تذكّره[4] ، فبعيد ، لأن ذلك يوجب فى أحدنا أن لا يذكر فى يومه ما فعله بالأمس لتخلل النوم بين الحالتين ، وأن لا يذكر من يلحقه فى بعض الأوقات جنون أو سكر أو إغماء ، ما كان منه من قبل من الأمور العظيمة . وفساد ذلك يبين صحة ما اعتمدناه .

ومما يدل على ما قلناه فى ذلك ما استدل به أبو هاشم رحمه الله من أن من حق الآلام المستحقة أن لا يجب الرضا بها والصبر عليها ، بل يحسن من المفعول به أن يهرب منها ويجزع ويدفع عن نفسه ذلك بكل ما يجد السبيل إليه .

وقد علمنا أن الواجب على من يلحقه الأمراض منا أن يصبر ويرضى ويطمئن إليه ، ويقبح منه أن يجزع ، وذلك يبين أنها مفعولة للنفع وأنها تجرى مجرى سائر النعم التى يلزمنا الشكر عليها والرضا بها ، وإن كانت تلك منفعة فى الوقت وهذه منفعة فى العاقبة . يبين صحة ما ذكرناه أن أحدنا فى حكم الملجأ إلى الامتناع من

---

(١) فى الأصل : نلناه .
(٢) فى الأصل : به .
(٣) فى الأصل : ذكرناه .
(٤) أى نتذكره .

الضرر الذى لا نفع فيه ألبتة، ولا يجوز فيما هذا حاله أن يرضى فيها بالصبر والتسليم، وإنما يلزم ذلك فيما له فيه نفع عظيم . وإذا فعله فيه من هو بتدبيره أعرف، يلزمه الصبر والتسليم . وإذا ثبت ذلك صح ما قلناه من كون هذه الآلام امتحانا، وأنها ليست عقوبة .

وليس له أن يقول إنما يلزمه الصبر والتسليم لكون المفعول به من الألم حسنا لا لما ذكرتم، وذلك لأن حسن فعل الفاعل له لا يوجب أن يحسن منه الرضا والصبر والتسلم، كما أن حسن النفع لا يوجب حسن الأخذ، وإن كان لأحدهما تعلق بالآخر . وإنما يجب ما ذكرناه من حيث كان فى إحدى الحالتين للألم عاقبة نفع، فصار كأنه غير معتد به فى كونه ضررا، فلزمه التسليم والرضا والصبر . وفى إحدى الحالتين لما كان ضررا محضا لا يؤدى إلى نفع، لزمه التحرز منه وأن يجتهد فى دفعه عن نفسه .

ومما يبين ماذكرناه أن التكليف لما كان طريق نفع عظيم، لزم فيه الصبر والتسلم؛ ولو كان إلزاما للشاق من غير عاقبة نفع، لم يكن ليجب ذلك . ومما يبين هذه الطريقة ماقد ثبت فيما ينزل بالمكلف من العمى والزمانة[1] أنه يلزمه الرضا به والتسليم، وكذلك ما يلحقه من المضار بموت القريب والحميم وغير ذلك . فلو كانت عقوبة لم يجب على العاقل ماذكرناه . ومما يدل على ذلك أيضا أن الآلام لو كانت لا تحسن إلا عقوبة لما حسن من أحدنا أن يؤلم نفسه بإتعاب النفس فى طلب العلوم والآداب والتجارات، وفى العلاجات؛ لأنه لا يحسن من المستحق للعقوبة أن يعاقب نفسه، وإنما يحسن من غيره أن يعاقبه، كما

(١) فى الأصل الزمانة . والزمانة العاهة .

لايحسن منــه أن يذم نفسه ويحسن ذلك من غيره، وكان يجب أن لايحسن منـا أن نفعل ذلك بغرباء ممن ندبر أمرهم[1] لأنهم لايستحقون[2] العقوبة من قبلنا . وفساد ذلك يبين أن هذه الآلام قد تحسن لا للاستحقاق .

وقـد ثبت أن مايفعله تعالى يفعله على الوجه الذى قـد يوجب علينا وتيجبة لنا ؛ فيجب أن يكون ذلك أيضا للنفع لا على وجه العقوبة ، لأنه لولم يحسن منه أن يفعله للنفع البتة لما حسن أن يتجه ويوجبه لهذا الوجه .

وليس له أن يقول إن الذى نفعله بأنفسنا من هذه الآلام هو[3] أيضا عقوبة ، لأنا قد بينا أن الإنسان لايحسن منه أن يعاقب نفسه ويريد زوال العقاب بنفسه ، ولأنه قد ثبت أن أحـدنا يفعل ذلك بنفسه لاجتلاب المنفعة أودفع المضرة ويقصد إلى ذلك . فكيف يقال إنه يقع منه على وجه الاستحقاق ؟

وبعد ، فقد ثبت أنه لايحسن منه أن يؤلم نفسه على جهة الاستخفاف والإهانة — وهذه صورة العقاب — فكيف يقال فيه إنه عقوبة ؟

ومما يدل على ماقلناه أنه قد ثبت فى الحكيم أنه لايحسن أن يعاقب من يستحق ذلك إلا بشرط أن يعلمه ذلك أو يدله عليه ؛ لأنه متى لم يفعل ذلك — ومن حق الألم الواقع به من قبل غيره أن يمتنع منه ويعتقد فيه القبح ما لم ينكشف من حاله ما يوجب خلاف ذلك — لكان قد أغراه بالقبيح وهواعتقاده فى هذا الألم أنه قبيح . وإذا كان الإغراء بالقبيح لايحسن من الحكيم ، وكان منع الإغراء فيما ذكرناه إنما يقع بأن يعلم أو يدل على أن ما يفعله من الألم عقوبة فيجب أن يفعله كذلك .

---

(١) فى الأصل أمره .

(٢) فى الأصل لأنه لايستحق .

(٣) فى الأصل هى .

وقد علمنا أن ذلك لا يصح فى الآلام الواقعة بنا فى حال التكليف لأنا لا نعلم من حالها أنها عقوبة ، ولا على كونها كذلك دلالة ، فيجب القضاء بأنها ليست عقوبة . وهذا أحد ما استدل به أبو هاشم رحمه الله فى أن أهل النار لابد من أن يعرفوا الله ضرورة ليصح أن يعرفوا أن ماينزل بهم مستحق .

فإن قال : أليس قد يجوز أن يفعل الآلام بمن ليس بعاقل ، إن لم يعلمه ماذكرتم ولايدله عليه ، فهلا جاز مثله فى العاقل؟ قيل له : إن فعله ذلك بالعاقل من غير تعريف ونصب دليل إغراء على ماذكرناه ، وليس كذلك فيمن ليس بعاقل لأن طريقة الإغراء لاتصح فيه ، لأن معنى الإغراء هو البعث على السيء وتقوية الدواعى إليه ، وذلك يقتضى أن المفعول به عاقل مخير . وعلى هذا الوجه قلنا إنه تعالى لو شهى القبيح إلى الفاعل من غير إلجاء وما يجرى مجراه ومن غير تكليف للامتناع مما يشتهيه ، لكان مغريا له بالقبيح ، ولم نقل ذلك فى البهيمة وإن حصل فيها شهوة القبيح ، لأن معنى الإغراء لايصح فيها .

فإن قال : فيجب لو فعله للنفع أن يعرف أو يدل والإ كان مغريا بالقبيح كما ذكرتم فى الاستحقاق . قيل له : كذلك نقول ، لكنه تعالى قد دل المكلف على أن هذه الآلام المفعولة به فعلها للنفع لما يفيده بالصبر عليها[(١)] وغير ذلك ، ولفقد الدلالة على أنها[(٢)] واقعة على وجه العقوبة ، لأنها إذا لم تحسن إلا لوجهين وفقدنا الدلالة على وقوعها[(٣)] على أحد الوجهين — مع أنها لوكانت واقعة عليه لوجب أن تكون عليه — فقد ثبت صحة وقوعها على الوجه الآخر . واعلم أن الإغراء إنما كان يجب متى لم يكن للمفعول به سبيل إلى العلم بحسن ذلك الألم ، فيكون مغريا له باعتقاد قبحه . وأما إذا كان له سبيل إلى معرفة حسنه على التفصيل ، فقد زال الإغراء .

---

(١) فى الأصل عليه . (٢) فى الأصل أنه . (٣) فى الأصل واقع .

وإذا صح ذلك فلقائل أن يقول إنما يجب الإغراء على ماذكرتم متى لم يكن له سبيل الى العلم بحسن الألم إلا بأن يعرفه تعالى أو يدل على أنه مستحق . وأما إذا كان له سبيل إلى معرفة ذلك فى الجملة من حيث يعلم أنه تعالى لا يفعله إلا على وجه يحسن عليه — وإن شك على التفصيل فى وجه حسنه هل هو للنفع أو الاستحقاق — فالإغراء غير واجب . وذلك مما يضعف هذه الدلالة من هذا الوجه . ونحن نتقصاها فى الوعيد ، لأن الاعتماد عليها يصح فى وجوب تعريف أهل النار أن ماينزل بهم من الآلام يجب أن تكون مستحقة ؛ لأنه لا وجه يحسن فعلها فى الآخرة إلا هذه الوجه . وليس كذلك حال آلام الدنيا ، لأنها يجوز أن تفعل على وجهين .

ومما يدل على ما قلناه أن هذه الآلام لو كانت عقوبات على ما تقدم من المعاصى وكانت الدنيا دار الثواب والعقاب ، لوجب أن لا يحسن منه تعالى التكليف ؛ لأنه إنما يحسن بأن يكون تعريضا لمنزلة عظيمة مفارقة لما يحصل عليه التكليف من منازل اللذات . وقد علمنا أن مثل هذه المنزلة لا تحصل للمكلف فى دار الدنيا فيما يصل إليه من الملاذ . وإذا لم يستحق التكليف لذلك ، فيجب أن يستحق العقاب بالإخلال بالواجب ؛ وفى ذلك إبطال القول بالتناسخ أصلا ، لأنه مبنى على استحقاق الثواب والعقاب . وليس لهم أن يقولوا فيما يناله المكلف فى الدنيا من ثواب أو عقاب أن ذلك مقدم عن وقته كما نقوله فى الحدود المفعولة بالمصر . ولذلك[1] لا يثبتون الآخرة ، ولا يجعلون لوقت الثواب والعقاب صفة يفارق بها ما عليه المكلف فى الدنيا . فاتجه الكلام عليهم على ماذكرناه وإن لم يلزمنا مثله فيما تقدم من العقاب ؛ لأنا نقول فيها إنها لما فيها من المصلحة فى العاجل ، فتجرى مجرى سائر ما يفعله تعالى من الأمراض وغيرها . وقد بينا من قبل أن المكلف لو علم أن ثواب طاعاته

---

(١) فى الأصل وذلك .

معجل، وكذلك عقاب معاصيه ، لصار فى حكم الملجأ إلى فعل الطاعة وتجنب المعصية ، وذلك ينقض حسن التكليف ؛ لأن الغرض منه[1] التعريض للثواب ، ومتى لم يتراخ وقته[2] ، وحصل ملجأ إلى فعل ما كلف ، لم يستحق به الثواب بالطاعة ، فيقبح التكليف . وقول أصحاب التناسخ يؤدى إلى ذلك إذا قالوا فى العقوبات إنها أجمع تعجل وتفعل بالمكلف عقيب معصيته أو مقارنة[3] لها، ومتى قالوا إن العقاب يوجب الإيلام متى لم يشبه المنافع ، وكذلك الثواب إنما يقتضى ذلك متى لم يشبه المضار والغموم ، وهذه طريقة المثاب والمعاقب فى الدنيا، فقد لزمهم قبح التكليف من الوجه الأول ؛ لأنه يؤدى إلى أن يكون[4] تعريضا لمثل المنازل التى عليها المكلف .

ومما يدل على ما قلناه أنه قد ثبت أنه تعالى يكلف السمعيات من حيث كانت لطفا فى واجبات العقل — ولذلك تختلف أحوال المكلفين فيها — فغير ممتنع أن يعلم تعالى أن الأمراض فى أنها تصرف عن القبيح فى العقل، وتبعث على الواجب فيه ، بمنزلة العبادات الشرعية، وإذا لم يمتنع ذلك ووجب على المكلف أن يفعل الأصلح بالمكلف فى فعل ما كلف، فمن أين أن هذه الآلام لم يفعلها تعالى لهذا الوجه ؟ وذلك يمنع من قطعهم فيها أنها عقوبات .

وقد بينا أنه لا يمكنهم القدح فى حسنها من هذا الوجه بأن يقولوا أنها تكون ظلما ؛ لأنا قد بينا أنه تعالى يعوض المؤلم عليها بما تخرج به من أن تكون ظلما ، ويفعلها لما ذكرناه من كونها مصلحة ولطفا .

---

(١) فى الأصل به . (٢) أى فى وقت الثواب .
(٣) فى الأصل مقارنا . (٤) أى التكليف .

يبين ذلك أنا نعلم مفارقة حال المكلفين فى باب الآلام مع تساويهما فى الكفر والفسق . فلو كان المفعول بهما عقاباً، لوجب أن يتساويا فى حلوله[1] بهما بل وفى قدره وسائر صفاته . وبطلان ذلك يبين أن المكلفين إنما افترقوا فى ذلك لأنها مصالح وحالهم فيها مختلفة كما افترقوا فى سائر ما فعل بهم من خلق الأموال والأولاد وغير ذلك .

ومما يدل على ما نقوله ما اعتمده المشايخ قديما وحديثا من أنه إذا حسن منه تعالى الابتداء بالتكليف — وذلك يتضمن إلزام ما يشق — فإنما[2] يحسن ذلك تعريضا للنفع [لا][3] لأنه مستحق على ذنب قد تقدم . فيجب أن يحسن منه تعالى أن يفعل فيهم الآلام للنافع المستحقة من بعد وإن لم تكن مستحقة على ذنب قد تقدم ؛ لأنه لا فرق فى العقول بين ماله يحسن إلزام الشاق وفعل الشاق أوله يقبح ذلك . ألا ترى أن أحدنا يحسن منه أن يلزم غيره الشاق لنفع ، وإن لم يفعل الشاق[4] للنفع ، ومتى عرى من النفع أو كان أنقص ، لم يحسن واحد منهما ؟

فإن قالوا : من أين أن للتكليف ابتداء وأولا فيصح ما ينبنى عليه الكلام ، وما أنكرتم أن العالم أبدا كان بهذه الصورة ؟

قيل له : إن الدلالة قد دلت على حدوث الأجسام والأعراض ، و[قد] بينا أن للمكلف صفتين[5] يجب أن يكون عليهما حتى يحسن تكليفه ؛ فلا بد من أن يكون له أول ، إذ المكلف وما يختص به من الصفات له أول . وقد أبطلنا القول فى الحركات أنه لا أول لها ، فلا يصح تعلقهم بمثله فى التكليف . على أن القوم

---

(١) أى العقاب .

(٢) فى الأصل وإنما .

(٣) ساقطة .

(٤) فى الأصل يفعل فيه الشاق .

(٥) فى الأصل صفتان .

يوافقونا[1] فى الإسلام / وإن لزمهم على مذهبهم الخروج منه من جهات نذكرها ، فلا يمكنهم التعلق بهذه المسألة لأنها طريقة[2] الملحدة .

فإن قالوا : إن التكليف وإن كان له أول ، فغير مسلم أنه إلزام فعل شاق ، فلا يصح ما ذكرتم ؛ لأنا نقول إنه تعالى ابتدأ خلق العقلاء فى الجنة وعلى صورة حسنة وكلفهم ما لا يشق ثم أقدم بعضهم على المعصية فى ذلك ، فاستحق منه تعالى أن يكلفه[3] الشاق على سبيل العقوبة لأنه لم يشكر النعمة فى الأول ، أو لم يفعل النظر والمعرفة ليؤدى شكره، فكان له سبحانه أن يعاقبه بإلزام التكليف .

قيل له : إن أول ما نقوله إن التكليف لا يحسن إلا تعريضا للثواب ، ولا يجوز أن يعرض تعالى للثواب بما لا يستحقونه، وإنما يستحق ذلك بما يشق فعله أو اجتنابه : لأن ما لا يشق من هذين الأمرين لا يصح استحقاق الثواب به ، فلا يجوز أن يكون له مدخل فى التكليف .

فإن قال : ومن أين أن الحال فى التكليف ما وصفتم ؟

قيل له : لأنه لو لم يكن الغرض به التعريض للثواب لقبح لا محالة ؛ لأنه كان يتضمن أحد الأمرين : إما الإغراء بالقبيح أو فعل العبث ، ويتعالى الله عز وجل عنهما ، فثبت أن الغرض به ما ذكرناه .

وبعد ، فلو لم يكن الغرض ما قلناه لكان[4] لا بد من أن يكون للقديم تعالى فيه غرض لم يخل من أن يريد بذلك الامتناع من القبيح وفعل الواجب فقط . ولو كان كذلك لوجب أن يلجئ إلى الأمرين لأن الغرض يتم بذلك لا محالة .

---

(١) فى الأصل يوافقونا .

(٢) فى الأصل بطريقة .

(٣) يظهر أن المشار إليه هنا هو آدم .

(٤) فى الأصل كان .

ومع التخلية قد لا يتم . أو يريد بذلك أن يعرف الله فيشكره فقط ، وذلك له بالضرورة . وإن لم يكن هناك تكليف ، ولأن الشكر على الجملة قد يصح ولا يحسن التكليف لهذا الغرض . أو يكون الغرض بذلك الإمراح[1] فيما يشتهيه ، وهذا هو الإغراء الذى يتعالى جل وعز عنه ، أو يكون الغرض نفع المكلف فقط ، وذلك يغنى عن تكليف الشاق بما يفعله من التفضل . فصح بهذه الجملة أن الغرض بالتكليف التعريض لمنازل الثواب . وإذا ثبت ذلك ، لا يستحق إلا بفعل الشاق . فصح [أنه] لم يحسن منه تعالى أن يكلف إلا على هذا الوجه .

وبعد ، فإنه تعالى إن لم يجعل المكلف بحيث يشق عليه فعل ما كلف لنفور طبع يختص به واجتناب ما نهى عنه من حيث يشتهيه ، لوجب أن تكون صفة المكلف أن يكون مشتهيا لما كلف ، منتفعا به ، نافر الطبع عما منع منه بالنهى ، مستبصرا به . ولو كان كذلك لوجب أن يكون ملجأ إلى فعل ما كلف واجتناب ما نهى عنه . وذلك يبطل التكليف ، لأن الإلجاء يمنع من استحقاق الذم والمدح كما يمنع من استحقاق الثواب والعقاب ، ويوجب ذلك بطلان قولهم ، لأنهم إنما قالوا بالتناسخ من حيث ثبت أن العبد يعصى فيستحق العقوبة . وعلى ما بيناه يجب أن يمتنع وقوع المعصية من كل مكلف .

فإن قالوا : إنا نقول فى المكلف إنه لا شهوة له ولا نفور طبع فى فعل ما كلف ولا تركه فلا يجب ما ذكرتم .

قيل لهم : إن من هذا حاله لا يجوز أن يستحق على ما يفعله ثوابا ولا عقابا ، بل يجب أن يكون فى حكم القديم تعالى فى أنه لا يجوز أن يستحق المنافع والمضار .

---

(١) من أمرح أى جعله مرحا .

وفى ذلك إبطال القول بالتناسخ . هـذا لوصح فى العبد أن يكون بهذه الصفة ، وقد علمنا أن الأمر بخلافه ؛ لأنه لا بد فيما يفعله من كثير من الأفعال أن يؤثر فى محل قدرته[1] وفى آلاته ، وتلحقه المشقة ولا بد من أن تلحقه الغموم بكثير من الأفعال. ولا بد فى المكلف من أن يتردد بين الشهوة والنفار ، ولولا[2] ذلك لما صحت حاله إلى الأكل والشرب وغير ذلك . على أنا نعلم بطلان هذا القول باضطرار ، وذلك لا يعلم[3] فيما كلفناه شرعا وعقلا لأنه يلحقنا فيه المشاق . فلا يصح أن يقال إن صفة المكلف ما ذكرتموه .

فإن قالوا : إنا نجيبكم إلى ما ذكرتم فى صفـة المكلف . لكنا نقول إن ذلك يجب ثانيا ، فأما فى أول التكليف[4] فالحال ما سألناكم عنه .

قيل لهم[5] : قد بينا أن الصفة التى يجب أن يكون المكلف عليها لا تختص بتكليف دون تكليف . فكما لا يصح أن يقال إن فى المكلفين من ليس هذا حاله ، فكذلك لا يصح أن يقال إن أول تكليفهم ليس بهـذه الصفة وأن أواخره[6] تكون كذلك . على أنا قد بينا فى باب المعارف أن أول ما يكلف العاقل هو النظر والمعرفة . وقد علمنا ما يلحق من المشقة بالنظر ودفع الشبه ، فإن ذلك فيما يلحق القلب يزيد على المشاق التى تلحق الجوارح . وكيف يجوز أن يقال إنه تعالى يكلفهم أولا ما ينفع ولا يشق ثم يعاقب العصاة منهم بتكليف الشاق ؟

وبعد ، فقد بينا أن من لم يفعل الملاذ لا يستحق العقوبة كما لا يستحق فاعلها الثواب ، فكيف يجوز أن يقال إنهم إذا عصوا حسن منه تعالى أن يعاقبهم

---

(١) فى الأصل قدوه .
(٢) فى الأصل لولا .
(٣) لعلها يعلم بدون لا بدليل ما يأتى بعد .
(٤) لعلها تكليف بدون ال .
(٥) فى الأصل له .
(٦) فى الأصل أواخرها .

بالزام المشاق ؟ فلو جاز ذلك لجاز أن يقال : إذا فعلوا ذلك يثيبهم بأنواع الثواب .

فإن قالوا : كذلك نقول .

قيل لهم : قد بينا أنه لا يستحق إلا بفعل ما يشق ، فلا يصح ما ذكرتم .

وبعد ، فإنه تعالى إذا كان من أطاعه منهم يبقيه على حالته فى الجنة وفى النعيم ، فكيف يقال إن ذلك ثواب وقد كان حاصلا فى الأول على جهة التفضل ؟

ومتى قالوا : إن مثل الثواب قد يكون تفضلا ، لزمهم على ذلك أن مثل العقاب يكون محنة ولطفا . على أنه قد ثبت أن العاقل لابد من أن يكون مكلفا بترك الظلم والغصب ، ورد الوديعة وقضاء الدين ، ولا يصح أن ينفك العاقل من وجوب ذلك . فيجب فيمن كلفه الله أولا أن يكون قد كلف هذه الأمور . وقد علمنا ما على النفس من المشقة فى الامتناع من تناول مال الغير وقصر النفس على ما تملكه من مال وتصرف فى حرمه وغير ذلك . وكذلك فإنا نعلم ما يلحق النفس من المشقة فى رد الوديعة والإنصاف . فإذا كان العاقل يكلف أولا ما هذا حاله ، فكيف يجوز أن يقال إنه لم يكلف الشاق ثم كلف .

وبعد ، فإن العقلاء فى الأول لابد من أن يعلموا أنهم متى عصوا استحقوا العقوبة وإن كان لا مشقة عليهم فى الفعل . وهذا يوجب أن يلحقهم الغم لعلمهم بجواز إقدامهم على ما هذا حاله وخوفهم من العقوبة ، ويوجب أن يكونوا بهذا الفعل ظالمين لأنفسهم ، والظالم لنفسه لابد من أن يغتم إذا فعل ذلك الظلم أو خشى أن يفعله . وهذا يوجب أن لا يتفكروا فى المشقة فى الابتداء .

وبعد ، فإن العقلاء فى الأول لو أن بعضهم أراد من غيره ماله وحرمه ، لوجب عليه أن يدفعه عن نفسه على بعض الوجوه بفعل ما يلحق فيه المشقة ، وقد كلف هذا . وهذا يوجب فساد ما قالوه .

وبعد ، فإنا قد علمنا الآن أن من المكلفين من قد كلف الشاق وإن لم يكن عاصيا كالأنبياء وغيرهم ؛ وإن كان فى ابتداء التكليف لا يحسن تكليف الشاق على ما ذكروه فيجب فيمن استمر على الطاعة ولم يعص، أو تاب من معاصيه، أن تكون هذا حاله . وعلمنا بخلافه يقضى ببطلان قولهم .

فإن قالوا : إنه جل وعز لم يكلف من خلقه فى الأول فى الجنة مع الصحة والسلامة والنعمة ، لكنهم ألزموا أنفسهم عند مشاهدة آثار النعم القيام بالشكر والعبادة فصاروا مكلفين لأنفسهم . فلما عصوا فيما التزموه صاروا فى حكم من أوجب النذر ولم يفته ، فحسن منه تعالى أن يكلفهم الشاق . فصار تكليف الشاق من الله تعالى هو الابتداء ، لكنه على معصية تقدمت منهم فيما التزموه لا فيما كلفوه ، ولا يلزم ما ذكرتم . قيل له : إن هذا كلام من لا يعرف حقيقة التكليف ؛ وذلك أنه تعالى إنما يحصل مكلفا بالإعلام والتعريف ، إما على وجه الاضطرار ، أو نصب الأدلة . فمتى فعل ذلك ، فلا بد من أن يريد ما كلف ويأمر به ، فيحصل مكلفا موجبا . وليس يصير الواجب واجبا إلا على هذه الطريقة ؛ لأنه لا علة يجب لأجلها يجرى مجرى العلم فى إيجابه كون العالم عالما(١) . وقد بينا ذلك فيما سبق .

وإذا صح ذلك ، فالذين خلقهم الله تعالى فى الجنة ما التزموه(٢) وألزموا أنفسهم من شكر وعبادة لا يخلو من وجهين : إما أن يعلموا باضطرار أو بدليل وجوب ذلك عليهم ؛ وذلك يقتضى أنه تعالى قد كلفهم إذا كانوا على سائر الصفات التى يكون عليها المكلف ، وإن كان ما التزموه لا يعلم وجوبه وإلزامهم ذلك أنفسهم قبيح . وإذا كان قبيحا ، فالامتناع منه لا يوجب العقوبة ، بل فعله هو الموجب للعقوبة .

---

(١) المراد أن حصول العلم فى العالم هو العلة فى كونه عالما ، ولا علة غير ذلك تجرى هذا المجرى .

(٢) أى الذى التزموه .

وفى ذلك بعض ما ذكروه من قولهم انهم إذا عصوا وخالفوا ماالتزموه، استحقوا العقاب . وإذا كلف ما تقول وفعلوه ، لم يستحقوا ذلك . وإنما نقول إن الوفاء بالنذر واجب سمعا لأن الله تعالى أوجب ذلك . فعادت الحال فيه إلى أنه من تكليفه، وإن كان ما يأتيه الناذر هو السبب فى وجوب ذلك . ولذلك اختلف حكم النذر، فيه ما يجب وفيه ما يسقط . ولو كان للإنسان أن يلزم نفسه الأفعال عقلا ، لما اختلفت هذه الأفعال ، وكان لكل واحد أن يوجب على نفسه ما شاء، وكان له أن يسقط عنها ما شاء . وبطلان ذلك يبين فساد ما سألوا عنه .

على أنا نعلم من حال ما كلفناه عقلا وشرعا أنا إنما نستحق المدح به والثواب إذا فعلناه على وجه مخصوص يقتضى فيه المشقة ؛ لأنه لو فعله الإنسان لا لوجوبه فى عقله لم يستحق ثوابا ، ولا بخلافه عقابا . فكيف يصح أن يقال إن العقوبة تستحق على خلاف هذه الطريقة ؟ لأن قولهم يؤدى إلى أن من لم يفعل مايشتهيه يستحق العقاب . والطريقة التى[1] ذكرناها لا يتأتى فيها[2] .

فإن قالوا : فأنتم تستحقون[3] الثواب بما لا يشق من الأفعال كالمعارف وغيرها؟ قيل لهم[4] : إنا لا نجوز استحقاقه إلا فيما يشق أو يجرى مجرى الشاق لأمر يرجع إلى سببه أو وقوعه على وجه مخصوص ، أو مقارنة معنى له ، ولذلك قلنا إن من قصر نفسه على ما يملك من مأكول ومنكوح وعدل عما هو أشهى إليه إنه يستحق الثواب عليه ؛ لأنه قد قارنه ما يقتضى فيه المشقة . وذلك يسقط سائر الأسئلة فى هذا الباب .

---

(١) فى الأصل : الذى .

(٢) فى الأصل : فيه .

(٣) فى الأصل : تستحقوا .

(٤) فى الأصل : له .

على أن من يكلف الأمور الشاقة من العبادات قد يستمر بفعلها إذا تصور الثواب الذى يستحق عليها كما قد يشق عليه فعلها . فلم صارت بأن تكون عقوبة عندهم أولى من أن تكون ثوابا ؟ لأن عندهم أن ما أدى إلى السرور والنفع ، حاله[1] فى أنه ثواب كحال ما يؤدى إلى ضرر وغم . وهذا يوجب بطلان قولهم إن ذلك لا يستحق إلا بالمعصية . لأنه ليس بأن يستحق بها لما فيها من المضرة بأولى من أن يستحق بالطاعة لما فيها من السرور .

فإن قال : ألستم لا تعتدون بهذا السرور ، وتقولون إنه[2] يستحق به الثواب لأنه شاق ، فكذلك نقول . قيل لهم : إنا نجعل من صفة ما يستحق الثواب أن يكون شاقا وإن فات به السرور والنفع من وجه آخر ؛ لأن السرور عندنا بأداء العبادات لا يكون لأمر يرجع إليها وإنما يكون لأمر يرجع إلى ثوابها ، ولذلك لا يسر الفاسق والكافر بأداء العبادة إذا علمناه أنه لا ثواب له عليها[3] . فإذا صح ذلك صار المسرور به غير شاق ، فلم يقدح فيا شرطه فى التكليف . وليس كذلك مذهب القوم ، لأنهم يجعلون كل ما أدى إلى السرور فى حكمه فى أنه يكون عقابا ، فيلزمهم ما ألزمناهم .

فإن قال : إنه تعالى يجوز أن يلزم الشاق لا عقوبة وإن كان لا يجوز أن يؤلم إلا عقوبة ، لأن الإلزام بخلاف الإيلام . ألا ترى أن أحدنا ينبه غيره على وجوب رد الوديعة وشكر النعمة وغير ذلك ، فيكون فى حكم المؤلم له ، ويحسن ذلك منه من غير نفع ، ولا يحسن أن يؤلمه إلا لمنفعة . قيل له : إن أحدنا إذا نبه على الواجبات وذكر المكلف بها فيذكر ، فإنما يصير واجبا عليه بإيجابه تعالى ، لا بما فعله المنبه .

---

(١) فى الأصل : خاله .　　(٢) أى التكليف .

(٣) فى الأصل : لما عليه .

فلذلك حسن منه من غير نفع . وليس كذلك إذا آلمه . وإنما يجب أن يمثل قولهم بما بيناه أولا من إلزام الأجير العمل، لأنه لم يحسن إلا لمنفعة لما كان ذلك الإلزام من قبله ، كما لا يحسن إيلامه إلا لمنفعة .

فإن قالوا : إنه سبحانه إذا ألزم المكلف فقد دله على ما فيه حظه ، فلا يجب أن يكون عقوبة ، وليس كذلك الحال فيما يفعله تعالى من الآلام . قيل لهم[1]: وكذلك متى فعل فيه الآلام ، فقد فعل ما له فيه الحظ الوافر من المنفعة ، فلا يجب أن يكون مستحقا .

فإذا قال[2] : إنه تعالى إذا كلف ، فلا يجب كونه مستحقا ، لأنه يؤدى إلى أن المستحق من الضرر واقع به من نفسه ، وذلك لا يحسن من المستحق . وليس كذلك إذا آلمه ، لأنه لا يؤدى إلى هذا الفساد ، فصح كونه عقوبة . قيل له : إنا لم نوجب فى التكليف أنه عقوبة ، بل نمنع من ذلك أشد المنع لما ذكرته من العلة ولغيره ، وإنما أوجبت[3] عليك فساد قولك فى الآلام أنها لا تكون إلا عقوبة من حيث تؤدى إلى أن التكليف الذى قد يصح أنه لايكون عقوبة ، مستحق وعقاب[4] . فكلما زدت فى الدلالة على أن التكليف لا يكون مستحقا ، كان آكد للكلام الذى أوردناه .

وبعد ، فإن ما يفعله المكلف بنفسه كما لا يجوز أن يكون عقوبة ، فكذلك ما يفعله من الآلام لا يجب أن يكون عقوبة ، لأنه قد يجوز أن يكون حسنا للنفع . يجوز فيها[5] أن لاتكون عقوبة كما أوجبت فى التكليف أن لايكون عقوبة .

---

(١) فى الأصل : له .
(٢) فى الأصل : قالوا .
(٣) فى الأصل : أوجبنا .
(٤) فى الأصل : مستحقا وعقابا .
(٥) أى الآلام .

على أن شيوخنا ألزموهم على الآلام والآفات[1] ، وقالوا : إذا كانت لا تكون إلا عقوبة ، فكذلك فى العمى والزمانة ؛ لأن ذلك يغم وإن لم يؤلم . وألزموهم على ارتكاب ذلك القول بأن الخلقة[2] الناقصة القبيحة لا تكون إلا عقوبة ، فالتزموه وقالوا إنه تعالى يعاقب العاصى بأن ينقله فى الأشخاص القبيحة ، وأوجبوا ذلك . وزعموا أن أرواح العصاة تحصل فى الصور القبيحة ، وأن أرواح الطائعين تحصل فى الصور الحسنة ؛ وهذا يوجب عليهم أنه تعالى فى الابتداء لايحسن منه أن يتفضل بخلق هذه الصورة ؛ لأنها إما أن تكون كاملة يسر بمثلها ، أو ناقصة يغتم بها ، وكلاهما لا يحسن إلا على جهة الاستحقاق . أو يلزمهم القول بأن التفضل بالثواب يحسن ، وفى ذلك هدم القول بالتكليف . ويلزم القول — على هذه الطريقة — فى الأنبياء والصالحين أن لا تلحقهم الأمراض والآفات ، وأن لا يلحق صورتهم نقص . وذلك مما بينا ثبوته فيهم وأنه يبطل مقالة القوم . والذى قدمناه فى صفة التكليف ، وفى أن العبد لا يكلف نفسه ، يبطل مايذهب إليه فريق منهم فى باب الإباحة ؛ لأنهم يقولون على بعض ما ذكرناه من أن العبد متى أخلص فى الطاعة لم يحسن منه تعالى أن يشق عليه فى التعبد أو يقولون[3] إن التكليف من قبل العبد ، وله أن يكلف نفسه ، وله أن يسقط التكليف عنها ما لم يكن مستحقا للعقوبة . وقد بينا بطلان جميع ذلك . ويجب على ما قدمناه أن يكون التكليف كلما كان أشق أن يكون أولى فى الحكمة بأن يلزمه تعالى من أخلص فى العبادة لأنه أعود بالنفع العظيم على ما بيناه .

---

(١) الآفات بدون الواو .

(٢) فى الأصل : الخلق .

(٣) فى الأصل : يقولوا .

على أن قولهم يوجب أن الممدوح والمذموم والمثاب والمعاقب هو غير هذا الشخص المتصرف ، وذلك مما بينا فساد القول به ، وأن القول به خروج من الإسلام، فيجب بطلان قولهم .

وبعد، فإنه يجب على قولهم أن لا يموت المكلف فى هذه الأحوال وإنما يلحق القوالب[1] الفساد . فالمكلف ينتقل من صورة إلى صورة . وهذا بخلاف الدين والإسلام . بل يعلم من دين رسول الله صلى الله عليه وسلم خلافه باضطرار .

على أن قولهم إن حال الطيور والبهائم فى أنها مكلفة يلحقها الذم والمدح أو ما فيها من الأرواح كما يلحق العاقل منا كحالنا ، بخلاف ما بنى عليه الإسلام والدين ؛ لأنه يعرف ضرورة من شريعة محمد صلى الله عليه وسلم خلاف ذلك .

على أن قولهم بأن دار الثواب والعقاب ليست[2] إلا الدنيا ، وإنه لا دار تتميز من هذه ، وإنه لا ثواب يخلص ويصفو فى دار مخصوصة ، ولا عقاب يخلص فى دار مخصوصة، مما يعلم من دين رسول الله صلى الله عليه وسلم خلافه . فيجب بطلان ما أدى إليه من القول بالتناسخ .

وما يروى فى أرواح الشهداء من أنها فى حواصل الطير الخضر وما[3] شا كل ذلك، فما لا يقدح فى قولنا، لأنا لانجعل المكلف هو الروح، كما لانجعل المكلف هو شعره ودمه ويده . فلا يمتنع — على طريق الإكرام لهم — أن يحفظ أرواحهم فى بعض الحيوان ، كما يلزمنا حفظ أبعاض الصالحين إذا ظفرنا به وموارأته[4] على وجه مخصوص .

---

(١) المراد بالقوالب : الأجسام .
(٢) فى الأصل : ليس .
(٣) فى الأصل ربما .
(٤) أى دفنه .

وأما ما يروى من أن الأرواح جنود مجنـدة / فما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف، فلا يجوز أن يكون على ظاهره؛ لأن الأرواح فى الحقيقة لاتوصف بأنها جنود ولا بأنها تتناكر وتتعارف، لأن كل ذلك من صفات الحى . والمـراد بذلك — إن صح — أن ذوى الأرواح بهـذه الصفة، فذكر الروح وأراد الحى، وإن كان كثير من الأخبار تبعد صحته[1] ، فلا يصح التعلق به فيما[2] يجرى هذا المجرى من المذاهب لأنه من باب العلم والدين ،وخبر الواحد لايقبل فيما هذا حاله .

وقوله تعالى: ﴿ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا[3] بل أحياء عند ربهم﴾ لا يدل على أن[4] الشهيد ليس هو الشخص ؛ لأنه تعالى إنمـا خاطب بذلك فيمن تقدم قبـله ، وبين أنه قد أحياهم وأنهـم فى السموات وجناتها يرزقون . فليس فى ظاهره دلالة على أنهم أحياء فى حال ما قتلوا .

على أن من دين رسول الله صلى الله عليه أن الولد إذا ولد فهو غير مكلف وأنه يكلف بعد ذلك ، وأن الإنسان تختلف حاله فى كونه مكلفا .

وكيف يصح مع ذلك مقالة القـوم وكل ما ذكرناه من الأدلة يمكن أن يورد عليهم على طريق السؤال والمطالبة، فإن نحن تقصيناه طال . والجملة التى أوردناها فى هذا الباب كافية .

---

(١) فى الأصل صحتها .

(٢) فى الأصل بها .

(٣) فى الأصل أموات .

(٤) بأنه .

فصـــل

فى هل يختلف مايفعله تعالى بالمكلف و بغيره من الأمراض والآلام ؟

اعلم أن شيخنا أبا على رحمه الله كان يذهب إلى أن هـذه الأمراض الواقعة بالكافر والفاسق يجوز أن تكون عقوبة ويجوز أن تكون محنة ؛ لأنه تعالى كما يحسن منه ويجب عليه أن يلطف له ، فكذلك يحسن منه [أن] يعاقبه قدرا من العقاب . فالواقع من الآلام ليس بأن يقال إنه محنـة بأولى من أن يقال إنه عقوبة . وكان يقول إن جميع مايستحقه من العقاب — وإن كان لايجوز أن يفعل به مع التكليف — فالقليل من ذلك يجوز أن يفعل به ، فيحل محل الحدود الواقعة بالمصر . ولايمنع أن يكون فى تقديم بعض ما يستحقه مصلحة ؛ لأنه يجوز أن يفعل ما يجرى مجرى الحدود على سبيل العقوبة لما فى تقديمه من المصلحة . فكذلك لايمتنع أن يمرضه قـدرا من المرض ، فيكون فى تقديم ذلك — وإن كان عقوبة — ضرب(1) من المصلحة . ويقول إن المفعول بمن ليس بمكلف ، أو بالمطيع ، يقطع على أنه محنة وليس بعقوبة ؛ لأنه ليس بمستحق للعقوبة . فلوفعله تعالى به على هذا الوجه لكان قبيحا ، تعالى الله عن ذلك .

وأما أبو هاشم رحمه الله فإنه يقطع على أن ذلك محنة ، ويستدل على ذلك بأنه تعالى قد يعبد بالصبر عليه والرضا به . وليس كذلك حال العقوبة ، لأنها(2) مما لايجب الصبر عليه ولا الرضا به ، بل يجوز فيها(3) الجزع والهرب . يبين ذلك أن ما يفعله

---

(1) فى الأصل ضربا . (2) فى الأصل لأنه . (3) فى الأصل فيا .

تعالى على سبيل المحنة هو صلاح للمكلف فى الدين ، فيلزمه الصبر عليه والتسليم له ، ويجرى ذلك مجرى مايتعبد[1] به مما هو صلاحه . فكما يجب فيما يتعبد به أن يصبر عليه ويتحمله ويرضى به ، فكذلك القول فى المرض إذا كان عقوبة . وقد علمنا أن هذه الأمارة قائمة فى جميع ما فعله تعالى من الأمراض . فيجب القضاء فى جميعها بأنها[2] محنة . ولهذا تعبّد تعالى التائب بالصبر على ما يفعل به من الحدود ولم يتعبد المصر ، بل له أن يجزع ويهرب . لذلك اختلف الفقهاء : فمنهم من يزيل عنه الحد بالهرب والتوبة . فإذا علمنا أن النازل من الأمراض بالفاسق — فيما ذكرنا — كالنازل بالمؤمن ؛ فيجب كونه بجميعه محنة .

فإن قال : إذا كان ما يفعله به على سبيل العقوبة يقوم مقام ما يفعل به على سبيل المحنة فى أنه مصلحة ويحصل فيه وجه زائد — وهو كونه مستحقا — فهلا قيل إنه تعالى يفعله ويكون عقوبة ويحصل فى تقديمه المصلحة ؟

قيل له : قد كان يجوز ما ذكرته لولا ما بيناه من التعبد بالصبر عليه وإجرائه مجرى مايتعبد به من المصالح الشرعية ؛ لأن هذا التعبير فى هذه الأمراض بمنزلة أن يتعبد تعالى فيها بأن توصف بأنها لطف ومصلحة . فكما لو تعبد بذلك فيها لوجب القطع بأنها محنة — وإن كان من فعل ذلك به يستحق العقوبة — فكذلك القول فيما ذكرناه . وليس يجب من حيث استحق العقوبة أن لايجوز أن يفعل به من جنس العقوبة ما لايكون عقوبة ؛ لأنه لايمتنع أن نعلم تعالى فيما يفعل به من الآلام أنها متى فعلها[3] على جهة المحنة تكون مصلحة ، ومتى قدمت على وجه العقوبة لاتكون مصلحة ، فيفعلها تعالى على أحد الوجهين .

---

(١) فى الأصل يعبد .	(٢) فى الأصل أنها .

(٣) فى الأصل فعله .

فإن قال : إذا كان الجنس واحدا وما يتناوله الإدراك منه لا يتغير ولا يختلف ، فهلا قلتم إنه عقوبة ليحصل به كلتا الفائدتين ؟

قيل له : إن الجنس و إن كان لا يختلف ، فالوجه الذى يقع عليه يختلف ، وما يقترن به فى التعبد يختلف ، لأن ما يفعله تعالى على وجه المحنة ، يفعله على خلاف الوجه الذى يفعله عليه إذا كان عقوبة . ومن يفعل ذلك به تختلف عبادته فى الأمرين : فيلزمه فى المحنة من التعبد مالا يلزمه فى العقوبة ، ويجوز منه فى العقوبة ما لا يجوز منه فى المحنة . فلا يمتنع أن يكون للواقع على أحد الوجهين من الحظ ماليس للواقع على الوجه الآخر . فلذلك قلنا إنه تعالى يفعل ذلك على وجه المحنة للدليل الذى قدمناه و إن كان مستحقا للعقوبة .

و بعد ، فإن حال التكليف فى أن المستحق من ثواب / أو عقاب لا يفعل فيها بمنزلة أحوال من ليس بمكلف (١) ، فلابد من دليل سوى كون الألم مستحقا . فيعلم (٢) به أن المفعول (٣) هو المستحق . وتفارق حال التكليف أوقات الآخرة ، لأن تلك الحال هى الحال التى يفعل فيها المستحق . فيجب القضاء فى الواقع فى تلك الحال أنها مستحقة (٤) . وهذا يوجب التفرقة بين الأمرين .

وأما ما أمر به تعالى من إقامة الحدود على المصر ، فإنما حكمنا بأنه عقوبة لأنه مستحق العقوبة . لكن لدليل زائد ، وهو أنه واجب على الإمام أن يفعله على وجه الاستحقاق والإهانة . وللمحدود أن يجزع ولا يلزمه أن يصبر . فحصلت فيه أمارة العقوبة ، ولذلك (٥) قضينا فيه بأنه مستحق .

---

(١) المقصود بهذه العبارة أنه لا فرق بين حال المكلف وغير المكلف فى أن الثواب والعقاب المستحقين لا يفعل فيهما .

(٢) فى الأصل فعلم به — ربه أى بالدليل .

(٣) فى الأصل المعقول والمراد المفعول أى الألم المفعول .

(٤) فى الأصل أنه مستحق .

(٥) فى الأصل فلذلك .

فإن قال : أو لستم تقولون فى هذا الحد إنه وإن كان مصلحة فليس بواجب الرضا به والصبر عليه ، فهلا وجب مثله فى المرض ؟

قيل له : إن هذا الحد ليس بمصلحة للمفعول به فى باب الدين ؛ كما قلناه فى المرض . وإنما نقول فيه إنه مصلحة فى باب الدنيا ، أو لغيره ، وذلك لا يوجب فيه الصبر والرضا كما ذكرناه فى المرض . على أنه لو كان مصلحة لغيره فى باب الدين ، كان لا يمنع أن يكون مفعولا به على وجه العقوبة ، فلا يلزمه الرضا والصبر ، وإن كان فيه لغيره اعتبار . وإنما يمنع من أن يكون الرضا والصبر واجبين عليه فيما هو عقوبة له على ما ذكرناه فى الأمراض .

فإن قال : فجوزوا فيما نقوله به من المرض أن يكون لطفا لغيره ، فلا يلزمه الصبر والرضا وإن كان محنة . وفى ذلك نقض دليلكم .

قيل له : لو جاز ما ذكرته للزمه الصبر عليه لأنه مفعول لمنافعه التى هى الأعواض . فكيف وقد بينا من قبل أنه لا يجوز فيما ينزل بالمكلف من الأمراض إلا أن يكون لطفا له وإن كان قد يجوز أن يكون لطفا لغيره ؟ وفى ذلك إسقاط ما سأل عنه .

فإن قال : إذا كان ما يفعل به من المرض لطفا(1) له ؛ فهلا قلتم : إنه لا يلزم به عوض لأنه قد فعل به لمصالحه فى التكليف . وهذا النفع يخرجه من كونه ظلما وعبثا جميعا ؟ فمن أين فيما هذا حاله أنه يلزم به العوض ؟ وإنما يلزم به العوض فيما يفعل بمن ليس بمكلف ، لأنه يكون مصلحة لغيره . فلو لم يكن فيه عوض لكان داخلا فى العبث .

قيل له : إن شيخنا أبا هاشم رحمه الله أجاب عن ذلك بأن وجه كونه مصلحة مما يتم وإن لم يكن ألما ، وكذلك قد تقوم فى هذا الوجه اللذة مقام الألم .

---

(1) فى الأصل لطف .

وليس كذلك وجه استحقاق العوض به ، لأنه إنما يستحق إذا كان ألما . فلا يجب من حيث كان مصلحة له أن لا يستحق العوض به . وصار من الوجه الذى ذكرناه بمنزلة فعلين يختص أحدهما بوجه المصلحة ، والآخر بوجه التعويض فى أن أحدهما لا يسقط حكم الآخر . وأجاب شيخنا أبو عبد الله رحمه الله عن ذلك بأن الألم لابد من أن يحصل فيه من النفع مايخرج به من كونه ظلما . وقد علمنا أن الثواب الذى يحصل للمكلف إنما يحصل على اختياره الواجب الذى المرض لطف فيه ، لا على نفس المرض . فلم يجز أن يكون مقابلا للمرض ومخرجا له من أن يكون ظلما ، فإذن لابد فى المرض من نفع سواه يخرجه من كونه ظلما ، وهو العوض . يبين ذلك أنه تعالى إذا[1] تعبد بالصلاة لأنها لطف فى مجانبة الفحشاء ؛ وغير جائز أن يقال فيها إنها لا يستحق بها الثواب . وإنما حسن منه تعالى أن يكلفها ليتوصل بها إلى ما تستحق به الثواب . بل لابد من ثواب مخصوص يستحق سوى الثواب الذى يستحق لمجانبة الفحشاء ، وإن كانت[2] لطفا فيه . فكذلك القول فى المرض إذا كان لطفا فى جميع الواجبات

وإذا صح ماذكرناه ، فالواجب أن نقطع فى جميع الأمراض أنه تعالى يعوض عليها ، كما يجب أن نقطع فى جميعها أنها محنة ومصلحة ، كانت واقعة بالمكلف أو غيره ، وبمستحق العقاب أو غيره على ما بيناه .

وقد استدل شيخنا أبو هاشم رحمه الله على ماذكرناه أولا بأن هذه الأمراض الواقعة بمستحق العقاب لو كانت عقوبة لوجب أن تكون مفعولة على وجه الاستخفاف والإهانة ؛ لأن ذلك من حق العقاب وصفته . وإذا بطل ذلك علم أنها[3] محنة .

---

(١) هكذا فى الأصل : ولا داعى لذكر "إذا" لأنه ليس لها جواب شرط .

(٢) أى الصلاة .　　　(٣) فى الأصل أنه .

وهذا غير مسلم . وذلك لأنه لا يمكن القطع على أنه تعالى لا يفعلها على وجه الاستخفاف والإهانة إلا بدليل يدل بمجرده على أن ذلك محنة . فالتعلق بذلك لايصح . وأما الاستخفاف والإهانة إذا كانا من فعل غير المؤلم ، فليسا شرطا[1] فى كونهما[2] عقوبة . فلا يمكن التعلق بذلك . لكنه يجوز أن يقال إنه قد تعبد فى مستحق العقاب إذا نزل به المرض أن يعزيه ويصبره ويعينه على زواله . وكذلك فيما ينزل به من المصائب . وإن مايلزم فى ذلك أو يحسن فيه لا يختلف حال المؤمن والكافر . فيجب تساوى جميعه فى أنه محنة وليس بعقوبة . والذى حكينا عنه الآن رحمه الله نبه[3] على أنه لا يقطع فى الأمراض الواقعة لمستحق العقاب على أنها عقوبة من حيث لايعلم الوجه الذى عليه وقعت . فأما أن يستدل به قطعا على أنها[4] محنة ، فبعيد على قدمناه . وعلى هذا الوجه حمل شيخنا ماروى من الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه فى الرضا بالقدر خيره وشره وحلوه ومره أن المراد بذلك الرضا / بجميع ما يحدث من قبله تعالى من الأمراض والمصائب وأنواع الشدة ، وأنه فى الوجوب بمنزلة الرضا بالعافية والمنافع وأصناف الرخا . وإذا لم يفصل بين الواقع بالمكلف وغيره ، فيجب تساوى الكل فى هذا الباب .

---

(١) فى الأصل فليس شرطا .

(٢) فى الأصل كونه .

(٣) فى الأصل أنبه .

(٤) فى الأصل أنه .

فصـــل

فى بيان ما يحدثه الله جل وعز من المضار وإن لم تكن آلاما وأمراضا

اعلم أن المرض إنما وجب القول فيه بأنه محنة ويلزم به عوض لأنه ضرر واقع به غير مستحق . وقد علمنا أن ما عدا ذلك من المضار بهذه المنزلة كالمصائب وغيرها ؛ لأن الإنسان يغتم الغم الشديد بموت والد وولد وفقد من ينتفع به ، وكذلك فقد يلحقه بما ينال ماله وملكه من المضار كالهدم والغرق والحريق وغيرها . فيجب فى كل ما هذا حاله أن يكون كالمرض فيما بيناه من الحكم .

فإن قال : إذا كان موت الوالد صلاحا له ومستحق هوية العوض فى الآخرة ، فكيف[1] يجب أن يكون صلاحا للولد من حيث يغتم به ؟

قيل له : إن الموت إنما يستحق به العوض إذا قارنته آلام ؛ وأما إذا تجرد فغير واجب ذلك فيــه . وفى الحالتين لا يجوز أن يكون مصلحة له ؛ لأن الموت مقطعة له عن التكليف . وإنما يكون مصلحة لغيره . وأولى من يكون مصلحة له من يغتم بنزول الموت به ، لأنه يصير لاغتمامه به كأن ذلك الضرر مفعول فيــه . ولذلك نقول : إن الوالد[2] يستحق العوض على مايناله من الغم ، لأنه فى حكم المفعول به ، وكأنه موجب عن الموت النازل بابنه ، فيجب أن يستحق فيه العوض على الله تعالى .

---

(١) فى الأصل وكيف .

(٢) فى الأصل الولد .

فإن قال : وإذا كان هذا الغم من فعل المغتم ، فكيف يجب عليه تعالى فيه العوض ؟

قيل له : إنه وإن كان من فعله ، فغير ممتنع أن يكون العوض يلزم فيه من حيث وجب حصوله عند ما فعله تعالى من الإماتة ، كما يلزم فى الطفل إذا وضعناه تحت البرد فمات علينا فيه العوض[1] ، لما كان ذلك الموت كأنه من فعلنا من حيث وجب بالعادة وقوعه عنده . على أنا لا نقول فى الغم الحاصل عند موت الوالد إنه من فعله على كل حال ، بل فيه ما يكون من فعل الله سبحانه إذا كان علما ضروريا بما يلحقه من المضار بفقد الوالد . وكل ذلك يسقط ما سأل عنه .

فإن قال : أفليس أحوال الناس تختلف فى الغم عند المصائب والمضار . فالبخيل يكثر غمه ويزيد على غم الجواد . والراجع إلى الله تعالى يقل غمه عن[2] غم المتمسك بالدنيا . أفتقولون إن جميع ذلك يلزم فيه العوض أو فيه ما يكون فى حكم المبتدأ من جهة المغتم فلا يلزم به العوض ؟

قيل له : إذا كان ما لأجله تختلف الغموم ومقاديرها من فعله تعالى ومن قبله ، فذلك غير مؤثر فى وجوب العوض فى جميعه . وهو تعالى قد فعل بالبخيل من ضيق الصدر ما تشق عليه العطية ويعظم غمه بفقد المنفعة ، وبالجواد من سعة الصدر ما يسهل فيه ذلك . فيجب فى جميع ما يلحقه من الغموم أن يكون العوض عليه تعالى . وأما ما يزيد المكلف من الغموم من غير سبب يمكن ذكره ، وقد كان يجوز أن لا يحصل عند موت القريب والحميم ، فذلك فى حكم المبتدأ[3] ، فلا يجب به العوض ، ويصير بمنزلة أن يؤلم نفسه على طريق الابتداء فى هذه القضية ، إلا

---

(١) فاعل يلزم .   (٢) فى الأصل عند .

(٣) أى الذى يحصل ابتداء بدون واسطة .

أن يكون تعالى قد أتاح له هذا الغم وحسنه فى عقله، فيجب عليه تعالى العوض . لا للوجه الذى وجب لأجله العوض على ماتقدم من الغموم ، لكن لأجل الإتاحة المتعلقة به؛ لأن الدلالة كما دلت على أنه تعالى يستحق عليه العوض فيما يفعله من المضار ، فكذلك يلزمه العوض فيما يتجه من الآلام على ما يسببه من بعد .

فإن قال : أفتقولون فيما يفعله من أسباب الغم إنها توجب الغم وإن لم يعرف العبد بموضعها[1] ولم يغتم بها[2]؛ نحو أن يرد على ماله تلف من قبله تعالى فلا يصل إليه الخبر حتى يموت أو يموت والده فيخفى عليه خبره ؟

قيل له : إن العوض إنما يجب فيما هذا حاله مقابلا للغم الذى هو المضرة . فإذا لم يحصل اوجه من الوجوه ، فلا عوض يستحق . كما أن العوض إذا وجب للآلام فمتى لم تحصل، لم يجب العوض .

فإن قال : فهذا الهلاك الذى اختص بماله ، إذا لم يجب له به العوض ولا لغيره، أفليس ذلك يؤدى إلى كونه ظلما وعبثا ؟

قيل له : إنا لم نقل إنه يستحق بهذا الضرب من الضرر العوض، وإنما قلنا إن العوض الذى من حقه أن يستحق بالغم لا يستحقه متى لم يحصل الغم . وأما إضراره تعالى به من جهة إتلاف المال، فقد يجوز أن يقال إنه بمنزلة من يؤلمه على وجه لا يعلم به فى أنه يستحق العوض ، وإن كان لا بد فيما كان هذا حاله أن يكون صلاحا لغيره؛ لأنه لايجوز أن يكون صلاحا له وهو لايعرف بموضعه . وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله فيمن يأخذ من مال غيره قدرا لايغتم به ولا يلحقه مضرة لكثرة ماله إنه ليس بظالم له . فعلى هذا الوجه لايمتنع أن يقال فيما يفعله

---

(١) فى الأصل بموضعه .

(٢) فى الأصل به .

تعالى من إتلاف المال من غير أن يشعر به مالكه إنه لاعوض فيه، لكنه لابد من أن يفعله تعالى لضرب من المصلحة وإلا كان عبثا . وأما العوض فإنما يجب إذا ثبت أنه ضرر أو يؤدى إليه . وأما إذا عرى من ذلك، فكيف يجب به العوض ؟ والذى ذكرناه أولا أولى، لأن المعتبر فى الضرر هو بحصوله دون علمه . وكذلك يكون الواحد منا مضرا بالمجنون والصبي والغائب إذا أتلف[1] أموالهم . والأولى أن يكون ظلما لهم أيضا . فحصل أن الضرر لا يعتبر [فيه] العلم ، وإن كان مع العلم يزداد ويقوى . وفى الغم[2] لابد من اعتبار العلم أو مايقوم مقامه . واعلم أنه لافرق بين مايفعله سبحانه من المضار وبين منعه العبد ما جعله محتاجا إليه على وجه مخصوص فى أنه يلزم به العوض . ولو أنه تعالى جوع العبد ولم يرزقه ما يزيل الجوع، لوجب به العوض على الله؛ لأنه بمنزلة الأمراض فى كونه مضرة . ولا فرق بين أن يجعله بهذه الصفة ولا يرزقه ، وبين أن يجعله محتاجا إلى طلب الرزق ليجده[3]، فى أن فى الوجهين يجب على الله تعالى العوض؛ لأن ما يفعله من الكد والتعب فى طلب الرزق بمنزلة أن يكون من قبله تعالى، لما كان سببه والمحوج إليه من قبله بما فعله . وإذا كان كذلك، فيجب فيه على الله تعالى العوض . وإنما يزول العوض فى ذلك متى رزقه تعالى ما يزيل به الجوع من غير كد ومشقة .

فإن قال : أفتعتبرون فى هذا الباب أن يكون تعالى مضرا به كالجوع ، أو يكون محتاجا إليه وإن لم تلحقه المضرة ؟

قيل له : إنه لايجب العوض بفقد مالو حصل لكان نفعا ؛ لأن ذلك يوجب على الله تعالى العوض فيما لا نهاية له من الشهوة والمشتهى، لأنه لا قدر من ذلك

---

(١) فى الأصل تلف .

(٢) فى الأصل العلم .

(٣) فى الأصل فيجده .

إلا ولو حصل لكان ينتفع به العبـد ، ويوجب ذلك أن أهل الجنة مضرورون ويستحقون على الله العوض بأن لم يعطهم من الشهوة والمشتهى ما زاد على القـدر الذى أعطاهم . وفساد ذلك ظاهر . على أنه لو وجب عليه تعالى العوض فيما حل هذا المحـل، لوجب علينا العوض أيضا بأن لانفعل ما يصح أن نفعـله[(1)] بغيرنا من الإحسان والإنعام . وليس بأن يجب ذلك علينا لواحد أولى من آخر . وفساد ذلك يبين صحة ما ذكرناه .

وإنما يجب العوض بفقد المنافع متى تضمن فقدها الصبر وما يجرى مجراه . وإنما يكون ذلك كذلك متى كان المشتهِى تلحقه المضرة بفقد المشتهَى على ما قدمناه ، أو يلحقه الغم بفقد ذلك ، فيصير بمنزلة المضرور ، فيلزمه العوض .

فإن قال : أفتقولون إن العوض يجب [على] الله تعالى بفقد ما يسد به الجوعة وينال به ما يشتهيه فى الحال فقط ، أو يستحق العوض بذلك إذا فقـده الأوقات الممتـدة ؟

فإن قلتم ذلك ، فلم صار بعض الأوقات أولى من بعض ؟ أفليس هذا يوجب أن يستحق العوض العظيم بفقد مايحتاج إليه فى الأوقات[(2)] الممتدة ؟

قيل له : متى كان ما يلزم من العوض لأجل الضرر اللاحق ، فإنما يلزم على قـدره ، ولا يلزم فيما يحصل منه ؛ لأن من لحقه الجوع فى هـذا اليوم لا[(3)] يستحق العوض إلا عليه . فأما أن يستحق بفقد ما يسد به جوعته فى غير هذا الوقت فبعيد .

وأما إن كان ما يستحقه من العوض — على ما بيناه — من الغم بفقده ، فقد يجوز أن يستحق على ما لم يحصل له فى الوقت من قدر ما يحتاج إليـه فى الأوقات

---

(١) أى بعدم فعلنا ما كان يمكن أن نفعله .

(٢) فى الأصل الوقت .

(٣) فى الأصل فلا .

الكثيرة ، لأن أحدنا يغتم متى لم يجد قوت سنته بخلاف الغم إذا لم يجد قوت يومه . ولذلك تختلف أحوال العقلاء بحسب من يلزمهم التكفل به . فيجب أن تكون الأعواض الواجبة بحسب ذلك .

فإن قال : أفليس ذلك يوجب أن يلزمه تعالى ما لا نهاية من العوض إذا لم يرزقه ما يحتاج إليه لنفسه وغيره فى الأوقات المتتابعة(١) التى لا حصر لها ولا حد .

قيل له : لا يجب ذلك من قبل أنه تعالى بالعادة قدر ما يجوز أن يقيس إليه ، ويعلم أو يغلب فى ظنه قدر الأوقات التى تلحقه المضرة بفقد الرزق فى الوقت . فعلى هـذا الوجه يستحق على الله تعالى العوض على الله سبحانه على ما يناله من الغموم . فأما استحقاق العوض على مالم يحصل من مضرة وغم فغير جائز لأنه يؤدى إلى استحقاق من غير مضرة وذلك لا يصح .

فإن قال ، هلا قلتم إن إزالة الملك وورود الآفة عليه لا يجب به على الله تعالى العوض ، لأنه سبحانه إذا فعل ذلك علم أن ملكه إلى هـذه الغاية . فكما لا يجب على أداء استرداد العارية العوض ، فكذلك القول فيما ذكرناه .

قيل له : إنه تعالى إذا رزق العبد ملكا ، فهو أولى به من غيره فى سائر الأحوال مع السلامة . فمتى سلبه ذلك فقد أضر به ، فلا بد من عوض ، كما يلزم الواهب لغيره إذا تناول ما وهب العوض ، وإن كان ما يفعله القديم تعالى من ذلك يحسن لما فيه من المصلحة ؛ وما يفعله الواهب قد يحسن ويقبح .

وبعد ، فقد عرفنا أن سلب هذا الملك يقتضى الغم لا محالة . فذلك الغم كأنه من قبله جل وعز ، فلا بد من وجوب العوض على الله تعالى .

---

(١) فى الأصل المتابعة .

فإن قيل : فيجب أن يستحق العوض بسلب ماله عند الموت .

قيل له : إنه متى مات لا يغتم بزوال ملكه وفقد انتفاعه بماله ، فلا يجب ذلك فيه ، وإن كان لا يمتنع فيما يلحقه من الغم قبل الموت بفقد انتفاعه بأمواله أن يستحق العوض ، ويكون حكم الغنى فى ذلك مفارقا لحكم الفقير .

فإن قال : أفتختلف حال العوض بأن يزول ملكه الى قريبه أو إلى غيره بعد موته .

قيل له : إذا لم يعلم ذلك قبل موته فحاله لا تختلف . وأما إذا لحقه السرور بزواله إلى قريبه ، وزال بذلك عنه الغم الذى يناله لزوال ملكه إلى غيره / فالعوض الذى يستحقه بزوال ملكه أقل مما يستحقه إذا علم أنه يزول إلى من لا يسر به . وإنما يحصل ذلك من جهة السمع ، لأن أحكام المواريث سمعية . فمتى أوجب الله تعالى زوال ملكه إلى وارثه ، يكون عوضه أقل لمضامة غمه لفقد انتفاعه [إلى] السرور بانتفاع ولده بذلك دون غيره من عوضه إذا كان ماله يزول لا إلى حميم وقريب . وربما تختلف حاله مع الورثة ، فيكون حالهم عنده كحال الأجنبى ، فلا يختلف لأجله العوض .

فإن قال : أفيستحق العوض من يمنع من التصرف المطلق عند مرضه المخوف؟

قيل له : يستحق ذلك لأنه فى حكم المضار من حيث منع مما ينتفع به ، فصار ما يملكه كأنه قد سُلبه (١) من بعض الوجوه ؛ لأن حقيقة الملك هى التصرف فى أعيان ما يملكه على وجه ينتفع بها . فمتى منع فى بعضها فقد لحقته (٢) مضرة . فعلى حسب غمه بذلك وحدته يستحق العوض .

---

(١) فى الأصل هو . (٢) فى الأصل لحقه .

فإن قال : فيجب على هـذا الوجه فى كل موضع يمنع المـالك من الانتفاع بملكه أن يستحق فيه العوض .

قيل له : إن ذلك إنمـا يثبت من جهـة الشرع ، فيمن يحصل محجورا عليه ببعض وجوه الحجـر . وإذا لم يكن ذلك المنع إلا من قبله تعالى و بأمره ، وكانت المضرة لاحقة بحصوله ، فالعوض واجب .

فإن قال : فيجب على هـذا الوجه أن يكون تعالى متى ما ملك العبد أموالا وسلبه العقل الذى معه ينتفع بماله بسائر وجوه الانتفاع أن يستحق بذلك العوض عليه تعالى .

قيل له : إذا لم يلحق من ليس بعاقل — بفقد عقله من حيث يمتنع عليه كل التصرف فى ماله — ضررا ولا غمـا ، فالعوض غير واجب له عليه تعالى . وإنمـا أوجبناه للعاقل من حيث يلحقه الغم بفقد ذلك . ولو صح فيمن ليس بعاقل ما ذكره لوجب له العوض . وأما فقد العقل فليس بمضرة[1] ، فلا يجب أن يستحق به العوض على كل وجه .

فإن قال : ألستم تقولون إنه تعالى لو لم يكلف العاقل ، وصفته صفة المكلف[2] ، لكان مضرا به ، وجعلتم ذلك طريقا إلى وجوب التكليف عليـه . فكيف يجوز أن يقـال إن فقد العقل ليس بمضرة وحاله فيما يؤثر آكد من حال العقل مع فقـد التكليف ؟

قيل له : إن الصحيح من قول أبى هاشم رحمه الله أنه تعالى لو لم يكلف مع العقل والشهوة لكان الذى يجرى مجرى الضرر هو الشهوة دون العقل ؛ لأنه إنمـا

---

(١) هكذا ! ولا أفهم لهذا القول معنى .

(٢) أى هو مستكمل صفات التكليف .

تلحقه المضرة لمكانها إذا علم قبح ما يشتهيه لا لنفس العلم . وإذا صح أن العقل لا مدخل له فى كونه ضررا ففقده بأن لا يكون مضرة على الوجه الذى سأل السائل عنه أولى .

فإن قال : أفتقولون فيمن ليس بعاقل إنه يملك مع جهة العقل فتصح المسألة التى ذكرناها ؛ أو تنزلونه منزلة البهيمة فى هذا الباب فتسقط المسألة ؟

قيل له : إذا كان الوجه الذى به يملك[1] يصح فيه كما يصح فى العاقل ، فقد يجوز أن يملكه[2] . وأما ما لا يصح فيه وجه التمليك فهو مفارق للعاقل فيه ، وذلك كالمعاوضات وما شاكلها . وأما المواريث فهى شرعية لا مدخل لها فى هذا الباب . وأما إذا تكسب بفعله فالعوض يملكه[3] ويلزم من يقوم بأمره أن يدبره . وكذلك إذا وهب له وقبضه من يقوم بأمره . وإنما يصح ذلك فيمن يرجى[4] له عقل فيفارق حاله حال البهيمة . وأما إذا لم يؤمل ذلك له ، فالأقرب أن لا يفارق حاله حال البهيمة . وإنما تصير المنافع موقوفة عليه فى يدى من يدبر أمره . وأما أن يكون مالكا فى الحقيقة فبعيد . وأما الشرع فقد ورد بخلاف ماورد فى البهيمة ، لأنه قد حصل مالكا كالعقل وإن فصل بينهما من وجوه .

فإن قال : فما قولكم فى العاقل إذا ملك المال وسلب من الآلات[5] أو كانت لا ينتفع بها فى ماله وفى تمييزه وفى الانتفاع به ؟

قيل له : متى كانت الحال هذه ، فإنه يلحقه الغم ويصير ذلك فى حكم الضرر ، فيستحق العوض عليه تعالى .

---

(١) فى الأصل يملكه .
(٢) أى يملك العوض .
(٣) أى فيملك العوض .
(٤) فى الأصل يرجا .
(٥) كالأعضاء والحواس .

فإن قيل : فما قولكم فيما يفعله سبحانه بالعبد من العمى والزمانة وغير ذلك مما لا يألم به ، أيستحق به العوض أم لا ؟

قيل له : متى كانت الحال هذه فإنه يلحقه الغم و يصير ذلك فى حكم الضرر ؛ لأنه يغتم بذلك ويستصبر بتعذر انتفاعه كما لو كانت الآلة حاصلة[1] ولا ينتفع بها[2] . فيستحق عليه تعالى العوض . وقد روى عنه صلى الله عليه أن الله جل وعز يقول : من أخذت كريمتيه[3] فى الدنيا لم أرض له إلا الجنة . فبين أن سلب عينيه يوجب عوضا عظيما .

فإن قال : أفتقولون إن العبد يستحق العوض بأن لم يعطه الله من الآلات ما لو كان لانتفع به ؟

قيل له : إذا لم يلحقه بفقده ضرر وغم ، فغير واجب به العوض . ولذلك لا يغتم أحدنا بأن لم يخلق الله له سوى عينيه من العيون ، و بأن لم يعطه مثل آلات الملائكة من الأيدى والأجنحة . وأما إذا سلبه تعالى إحدى يديه أو عينيه ، فإنه يستحق العوض لما يلحقه من الغم وغيره .

فإن قيل : أفتقولون إن مايلحق أحدنا من برد وحر يستحق به العوض ؟

قيل له : نعم ، وذلك لأنه ضرر من قبله تعالى ، لأنه المحدث للبرد فى الشتاء والحر فى الصيف . و إذا أحوجه تعالى بذلك إلى دفعهما عن نفسه ، فهما بمنزلة الجوع والعطش فيما قدمناه . وأما إذا لحقه برد أوحر لأمر خاص بسبب فعله ، فذلك مما لا يستحق به العوض ؛ وذلك نحو أن يقرب من النار أو يقعد فى الحمام

---

(١) فى الأصل لابدون الواو . (٢) فى الأصل به .

(٣) مثنى كريمة وهى العين . فى القاموس المحيط الكريمة كل جارحة شريفة والكريمتان العينان .

وقتا طويلا، لأن ذلك من قبله ، فلا عوض له على الله تعالى . فلما أن أحوجه من جهة التكسب إلى السفر فلحقه البرد أو الحر، فذلك مما يستحق به العوض . وإنما يزول العوض بذلك متى حدث البرد وفعل تعالى مايزول به أو يزيله من غير مشقة تلحقه على ماذكرناه فى الرزق والذى يفعله بالجائع .

فإن قال : أفتقولون فى سائر ما يتعب فيه زرع وغرس إلى غير ذلك أنه يستحق به العوض على الله ؟

قيل له : هذا مما نذكره فى باب مفرد ، لأنه من الآلام التى يفعلها بنفسه . وأما ما يلحقه من الغم لحدوث ما أحوجه إلى الزرع والغرس وغير ذلك، فقد بينا الحال فيه .

فإن قال : أفيستحق العوض متى جعله ضعيفا ناقص القدر ؟

قيل له : متى لحقه بفقد ما يقوى به الغم، فلابد من أن يستحق به العوض على ما تقدم القول فيه .

فإن قال : فلو ملكه الأموال وسلبه الشهوة من كل وجه أو من بعض الوجوه، أتقولون إنه يستحق بفقد ذلك العوض ؟

قيل له : قد بينا أن فقد الشهوة فقط لا يوجب العوض لما فى ذلك من وجوب[1] عوض لا يتناهى على فقد شهوة لا نهاية لها . وأما إذا كان ما فقده مما جرت العادة بمثله أن يشتهيه ويلحقه الغم والحسرة بفقده[2] مع التمكن من المال ، فقد يستحق بذلك العوض، لأنه يجرى مجرى سلب الملك من كل وجه أو بعض الوجوه على ما تقدم ذكرنا له .

---

(١) فى الأصل وجود . (٢) فى الأصل بفقدها .

فصـــل

فى بيان ما يلزم به العوض على الله تعالى من الالام
وإن كانت من فعل غيره

اعلم أن كل ألم يحسن من العبد أن يفعله عند ألم من قبله تعالى فالعوض على الله ؛ لأنه يصير كأنه من فعله تعالى من حيث حسن لمكان فعله . ولا فرق بين أن يقع من فاعله على وجه الإلجاء أو غيره فيما ذكرناه من الحكم . فلو أن أحدنا ناله من البرد أو الثلج ما ألجاه أو أوجب عليه العدو إلى الكن[1] ، لوجب على الله تعالى عوض ما ناله من المضرة من قبل نفسه[2] . وكذلك لو احتاج إلى أن يضر عند ذلك بولده ، لوجب عوضه على الله تعالى ؛ لأن ذلك قد حسن لمكان فعله تعالى ، فيصير كأنه من فعله ، ويصير فاعله فى حكم المدفوع إليه ؛ لأنه لولا تقدم ما ذكرناه من السبب لم يكن ليختار ذلك ، وإنما يختاره عند تقدمه فيصير كأنه تعالى فعله فيه . فكذلك يجب العوض عليه تعالى . وإنما يجب العوض فيما هذا حاله متى لم يدخل تحت التكليف ، وأما إذا دخل فى التكليف فإنه يستحق به[3] الثواب ، ويكون ما فعله تعالى كالسبب فى التكليف . فعلى هذين الوجهين يجب أن يجرى هذا الباب ، وكأن ما يفعله العبد عند فعله ينقسم : فما كان ملجأ إليه أو فى حكم المباح ، فهو من باب العوض ؛ وما كان واجبا أو ندبا ، دخل باب التكليف .

---

(١) أى الجرى إلى مكان يختبئ فيه .

(٢) أى من قبل الله نفسه .

(٣) فى الأصل بها .

وأما إذا أمرضه تعالى فداوى المرض بما زاد فى ألمه، فيجب أن ينظر فيه: فإذا دخل فى قسمة الإلجاء أو فى المباح فالعوض على الله تعالى . وإن كان ذلك مما يجب عليه أو يتعبد[1] به فهو من باب الثواب إذا كان ذلك فعله . وأما إذا كان من فعل غيره به كنحو أن يدبره من يلى أمره، فالحال فيه واحدة فى أنه من باب العوض . وإن كانت فيه إباحة من قبله تعالى، فلا بد فيه من تضمين العوض على نبينه من بعد .

---

(١) فى الأصل يعبد .

فصـــل

فيما لا يلزم به العوض من الآلام التي تحُدث من قبل الله سبحانه

اعلم أن كل ألم يحدث من قبله تعـالى عند فعل يفعله العبـد و يكون حدوثه واجبـا لعادة أو غيرها فعوض تلك الآلام على العبد دون الله سبحانه . وذلك نحو ما ذكرناه من وضع أحدنا الطفل تحت البرد ؛ لأنا قد علمنا أن ما لحقه من الآلام حتى هلك لأجله من قبله تعـالى ؛ ويكون كل ذلك كأنه من فعـل العبد فى أن العوض عليـه من حيث كان هو المعرض له بالفعل الذى ابتدأه . لأنه لا يجوز فى غير زمن الأنبيـاء نقض العادات . والعادات قد أوجبت أن يلحق الطفل ما لحقه ، فصار فى حكم الواجب ، وصار العبد كأنه أدخله فيه ، فيجب أن يكون العوض عليه .

على أنا قد بينـا أنه إذا حسن الألم من فاعل عنـد فعل فاعل آخر ، فيجب فى ذلك الألم أن يكون كأنه من قبله لأنه الفاعل لسبب حسنه ، ولولا فعله لقبح . وذلك موجود فيما ذكرناه من الآلام الواقعة من قبله تعالى . وكذلك القول فيما يفعله تعالى من الآلام عند لسع العقارب والزنابير ، لأن القدر الذى جرت العادة بحدوثه عند ذلك يصير كأنه من فعلهما ، فالعوض عليهما (١) . وأما إذا كان الحادث أزيد من ذلك ، فيجب أن يكون حكم المبتدأ فى أن العوض عليه تعالى . ومقادير ذلك تكاد تضبط ، وإنمـا نذكر الحكم فيه على طريق الجملة .

---

(١) على العقارب والزنابير ! هذا تابع لنظرية عامة للمؤلف فى أن العوض يستحق على الحيوان .

فإن قال : أفتفصلون بين حدوث هــذه الأمور فى زمان الأنبياء — والعادة يجوز أن تنتقض فيها — وبين غير هذه من الأوقات ، أو تسوون بين الحالتين ؟

قيل له : إنه تعــالى وإن جاز أن ينقض العادة فى زمن الأنبياء فغير واجب أن ينقضها . واستمرارها حسن ، بل هو واجب فى الأصــل مالم يعرض خلافه . فلا فرق إذن بين الحالتين . يبين ذلك أنه لا يعلم فى زمن الأنبياء أن العادة يحسن انتقاضها فى شيء ، لأن فى المعجزات ما يجوز أن يقبح فعله لأنه مفسدة ، أو لأنه لا يقع موقع غيره . وإذا صح ذلك ، فالأصل فى هــذه الآلام أن حالها لا يتغير فى الزمانين . فلذلك سوينا بين الحالتين . وأما الزائد على قدر العــادة فهو بمنزلة ألم مبتدأ ، ولذلك أوجبنا فيه العوض عليه تعالى .

فصـــل

فيما يجب به العوض على الله تعالى من الالام لأنه وقع بأمره أو إباحته

اعلم أنه لا فرق بين ما فعله تعالى وبين ما ينتجه أو يلجئ إليـه أو يوجبه أو يأمر به فى أن العوض فى جميعه على الله تعالى؛ لأنه بهذه الأمور قد يضمن العوض. فلذلك صارت دلالة على حسنها. فلولا تضمنها[1] للعوض لم يكن يحسن لأجلهـا. فكما يجب العوض بمـا يفعله، فكذلك بمـا ينتجه. يبين ذلك أنه لابد فيما أباحه تعالى من ذبح البهائم إثبات ما به يخرج من أن يكون ظلما. لكن يحسن من ثبت أن الظلم قبيح وأنه تعـالى منزه عن القبائح. وإذا صح ذلك، وكان الذى به يخرج الذبح من كونه ظلما هو النفع الذى نسميه عوضا، فيجب أن يكون تعالى بإباحته قد تضمنه؛ لأنه لا يجوز أن يقال يخرج الذبح من أن يكون ظلما باستحقاق لمـا أبطلنا به مذهب أهل التناسخ، ولا يجوز أن يخرج عن كونه ظلما لدفع الضرر، لأنه لا ضرر فى البهيمة يدفع بالذبيحة[2]. ولا من حـق الضرر المدفوع أن يكون أعظم من الضرر المدفوع به، فليس[3] بعد الذبح ضرر يكون أعظم منه فيدفع عنـه[4] بالذبح. ولا يجـوز أن يكون تعـالى قبيحا؛ ذلك للظن، لأن الظن لا يجـوز على الله سبحانه. فلم يبق بعد جميعه إلا أنه تعـالى يضمن العوض العظيم لهـا، فيحسن لأجل ذلك أن يبيح ذبحها.

---

(١) فى الأصل تضمنه.

(٢) يريد الذبح.

(٣) فى الأصل وليس.

(٤) فى الأصل عنهـا.

فإن قال : ولم قلتم إن النفع الذى يخرج به الذبح من كونه ظلما يجب أن يكون على الله تعالى دون الذابح الذى فعل المضرة ؛ لأن فاعل المضرة بأن يكون عليه العوض أولى من المبيح لها ؟

قيل له : إن هـذا كلام من سلم أن الذبح يحسن للعوض ، وإنما خالف فى أن العوض على من يجب ، فإثباته قد سلم لا محالة . وإنما وجب على الله لأنه لو لم يضمنه(١) لكان بوجوبه على الذابح لا يخرج من أن يكون قبيحا وظلما . ألا ترى أن ذبح البهيمة التى لم يبح الله تعالى ذبحها يجب على ذابحها العوض ، ولم يوجب ذلك حسنه ولا خروجه من كونه ظلما لما لم يضمن(٢) تعالى فيه العوض . فلو كان حال الذبح فيما أباح تعالى ذبحه — على ما سأل عنه — لوجب كونه قبيحا وظلما(٣) . وبعد ، فقد علمنا أنه تعالى إذا أباح الذبح فقد دل بإباحته على أنه حسن ، فيجب أن يكون وجه الحسن قد حصل عند الإباحة . وقد علمنا أن ما يجب من العوض على الذابح يحصل عند ذبحه لا عند الإباحة . فيجب أن يكون وجه حسنه أنه تعالى يضمن العوض و [أنه] أباح حتى يكون وجه الحسن مقارنا لحال الإباحة غير متأخر عنها .

وبعد ، فلو حسن الذبح لوجوب(٤) العوض على الذابح ، لحسن منا أن نبتدئ الذبح والمضار بأن نضمن العوض . فلما قبح ذلك منا فى وجوه كثيرة ، ثبت أن ما له حسن الذبح الذى أباحه الله تضمنه تعالى للعوض .

وبعد ، فقد ثبت أن العوض الذى يجب على جهة الانتصاف يخالف العوض الذى يضمنه(٥) تعالى ؛ لأن ذلك يجب أن لا يزيد على الضرر ، وهذا يجب أن يعظم

---

(١) فى الأصل يتضمنه . (٢) فى الأصل يتضمن . (٣) الواو ساقطة .
(٤) فى الأصل لوجب . (٥) فى الأصل يتضمنه .

حتى يصير بحيث يختار جميع العقلاء على اختلاف أحوالهم المضرة لأجله . فلو حسن الذبح للعوض الذى على الذابح لما حسن لأن قدر ذلك لا يبلغ مبلغا يحسن به . وإنما يحسن لأنه تعالى يضمن فيه العوض العظيم على ما بيناه فيما يفعله تعالى من الآلام والأمراض .

فإن قال . إن حسن منه تعالى أن يبيح ذبح البهائم للعوض ، فيجب أن يحسن منا أن نبيح لغيرنا الإضرار بالحيوان للعوض ، وقبح ذلك معلوم ، فيجب بطلان ما ذكرتم .

قيل له : قد بينا من قبل أن قدر العوض الذى يضمنه تعالى لا نعلمه ، فربما لم نقدر عليه . وكما لا يحسن منا أن نؤلم قياسا على ما يحسن من الله سبحانه من الأمراض والأسقام ، فكذلك القول فى الإباحة .

وأما ما يفعله فى نفسه من الآلام أو فيمن يدبره ، فقد يجوز أن تقوم الإباحة فيه مقام الفعل ؛ لأن للإنسان أن يبيح غيره من ضرره ماله إن فعله بنفسه لبعض الأغراض ، وكذلك فيمن يدبر أمره . وأما ما يفعله بالعقلاء فقد بينا أنه لابد من اعتبار اختبارهم فى قدر العوض إلا أن يبلغ مبلغا يزول عنه اللبس ، فلنا أن نفعله بها . وفى الوجه الذى لنا أن نفعله لنا نبيحه ويتضمن العوض . فقد أجرينا إباحة الألم مجرى فعل الألم من العباد . فكذلك يجب فيه تعالى أن لا تفترق الحال فيه . وقد بينا أن شيوخنا رحمهم الله قد فصلوا فى ذلك بينه تعالى وبين العبد بأنه تعالى لما كان هو المتفضل بإحياء العبد والبهيمة وبما يختصان به من الصحة وسائر النعم دون العباد ، كان له من تدبيرهما فيما يفعله بهما أو يبيحه ما ليس للعبد ؛ فحسن منه تعالى من ذلك مالم يحسن من العبد ؛ وصار القديم تعالى من هذا الوجه فى حكم من يدبر اليتيم أنه بتدبيره أولى من نفس اليتيم وإن كان مراهقا ، وذلك

لأنه أعرف بما ينفعه ويضره وقد تكفل به . فكذلك حاله تعالى مع العباد من الوجه الذى بيناه ، لأنه إذا اختص بأن اخترعهم[1] وأحياهم وأكمل نعمه عليهم ، فهو بتدبيرهم أولى . وبما لهم فيه من الحظ أعرف . وإذا كان كذلك ، كان له أن يفعل فيهم من الأمراض والمضار ، ويبيحه ما ليس لغيره إذا تضمن العوض عليه وعلم فيما يفعله وجوه المصالح فيه . وقد بينا من قبل أن ذكر اللطف فى هذا الباب لا معتبر به ، لأن ما يحسن منه تعالى أن يفعله للعوض واللطف قد يحسن من العبد أن يفعل مثله بنفسه وبمن يدبر أمره من دون لطف . فالاعتماد على ما قدمناه أولا هو الواجب دون ذكر ما بيناه به ، ليتبين أنه تعالى يختص من التدبير للعباد بما[2] ليس لغيره .

فإن قال : أتقولون إنه تعالى بإباحته الذبح قد يضمن العوض فى حال الإباحة أو قبلها ؟ فإن قلتم فى حال الإباحة ، وجب أن يكون قبيحا لما لم يثبت أنه حسن من قبل . والإباحة دلالة ، ولا يجوز أن تقوم الدلالة على حسن شئ لم يثبت حسنه بالدلالة ولا فى حالها . وإن قلتم إنه قد يضمن العوض من قبل ، فيجب إذا أقدم العبد على ذبح البهيمة قبل الإباحة أن يحسن لأن التضمن قد تقدم . وإذا لم ينفك حال تضمن العوض من هذين الوجهين ، وقد بطلا ، فقد بطل ما ذهبتم إليه . قيل له : إن الإباحة تدل على أنه تعالى قد يضمن العوض على الذبح ، فلا فرق بين أن يكون التضمن متقدما أو مقارنا فى أن دلالتها[3] عليه لا تتغير وإذا لم يؤثر ذلك فى دلالتها ، فلا وجه للقدح بذكرها . وليس يجوز عندنا أن يتضمن تعالى العوض فى الذبح ولا يبيحه حتى تتأخر الإباحة ؛ وذلك لأن الذبح لا يحسن

---

(١) يستعمل المؤلف كلمة اخترع بدلا من خلق .
(٢) فى الأصل ما .
(٣) أى دلالة الإباحة .

للعوض فقط ، وإنما يحسن إذا كان لطفا للمكلف ، فلابد من أن يدل تعالى عليه . ولذلك لم يجوز فيه أن يتقدم تضمن العوض للإباحة . وهذا يوجب أنه تعالى يتضمن العوض ويبيح فى حالة واحدة[1] . وإن كانت الإباحة لاتقع إلا فى الأوقات ، فتضمن العوض عند أولها[2] وإن كانت تقع[3] فى وقت واحد ، فيجب أن تقارنه[4] وهذا كما نقوله من أن بعثة النبى تتضمن رسالة يؤديها قد أودعه تعالى تأديتها . ولما كانت[5] تأدية الرسالة لطفا ومصلحة لم يجز أن يتأخر إيداع الرسالة للبعثة ، ولا البعثة لإيداعها . فكذلك القول فيما قدمناه .

فإن قال : فلم قلتم إن الإباحة تضمن العوض إذا كان مقارنا لها ؟ وهلا قلتم أنه إباحة فى الحقيقة كما قلتم فى إباحة الواحد منا لغيره أكل طعامه ؟

قيل له : إنما قلنا فى إباحته تعالى إنها[6] دلالة وليست[7] بإباحة على حد مايقع من العباد ، لأنه قد ثبت أنا لو علمنا لا بالإباحة أنه تعالى قد يضمن العوض ، لكان بدليل العقل يحسن الذبح . ولو علمنا الإباحة فى الحقيقة ولم نعلم تضمن العوض لما حسن الذبح ، فجعلناها[8] دلالة على حسنه لأنها بنفسها لسبب يوجب حسنه . ووجه حسن الذبح غيرها . وليس كذلك حال إباحة أحدنا لغيره أكل طعامه ، لأن نفس الإباحة هو الذى حسن دون غيره . يبين ذلك أنا إذا علمناها واقعة على حد الاختيار ، علمنا حسن الأكل . وإذا لم نعلمها ، لم نعلم حسنه من غير اعتبار أمر آخر . ولذلك فصلنا بين الأمرين . وقد قال بعض مشايخنا إن إباحة العبد غيره أكل طعامه يقتضى أنه إنما حسن لسروره بأكل الطعام وما له من النفع ، والإباحة

---

(١) أى فى آن واحد .
(٢) فى الأصل أوله .
(٣) فى الأصل كانت تقع .
(٤) أى تقارن تضمن العوض .
(٥) فى الأصل كان .
(٦) فى الأصل إنه .
(٧) فى الأصل وليس .
(٨) فى الأصل فجعلناه .

كالدلالة عليه . فعلى هذا الوجه لا يمتنع أن يكون الغائب فيـه كالشاهد؛ لأنا لو علمنا السرور العظيم لزيد فى أكل طعامه من غير إباحة منه، لحسن نيل طعامه على هذا القول . وعلى هذا الوجه يقام التعارف[1] فى هذه الأمور مقام الإباحة والإذن . ألا ترى أن أحدنا إذا بلغ مابينه وبين غيره من المودة والاختصاص أن يعلم منه شدة السرور إذا تناول طعامه أو غيره ، أنه يحسن منه ؟ لأن المعرفة بهذه الحال آكد من تحديد الإذن ؟ وعلى هـذا الوجه نقول فيما يوضع من المـاء على الطريق إنه يحسن الشرب منه ؛ لأن هذا التعارف آكد من الإذن المفصل . ولو أن بعض الملوك فتح لدار يتخـذ فيها الطعام بابا وأباحه ، لكان بمنزل الإذن المفصل وإن لم يخطر بباله الكثير ممن يتنـاول طعامه . فعلى هذين الوجهين يجرى الجواب عما سألت عنه .

فإن قال : أيحسن منـه تعالى أن يبيح الذبح للعوض فقط، أو لابد من كونه لطفا كما ذكرتم فى الأمراض ؟

قيل له : بل لابد من كونه لطفا وإلا لم يحسن لمـا ذكرناه من العلة فى باب ما يفعله تعالى من الآلام .

فإن قال : فخبرونا عن اللطف الذى فيه، أهو فى الإباحة أو فى نفس الذبح ؟ فإن كان اللطف فى نفس الذبح ، فيجيب أن لا يحسن تضمن العوض ، بل يجب أن يكون تعالى موجبا للذبح أو فاعلا له ؛ لأن اللطف لابد من وجوده ، والمباح قد[2] لايوجد من جهة العبد .

---

(١) أى الأمر المتعارف عليه .

(٢) فى الأصل فقد .

فإن قلتم : إن اللطف فى الإباحة ، فيجب أن لا يحسن الذبح لأجل ذلك ؛ لأن ماهو لطف قد حصل وحد الذبح[1] لم يوجد . وإذا فسد الأمران لم يبق إلا أن إباحة الذبح إنما تحسن لتضمن العوض فقط .

قيل له : إن اللطف يكون فى الذبح لا فى الإباحة ، كما أن العوض على الذبح لا على الإباحة ؛ ولأن الذبح هو الذى يقع به الاعتبار ، كما أنه الذى تقع به المغفرة . فكما أنه تعالى يتضمن العوض عليه ، فكذلك اللطف يختص به .

فإن قال : فيجب متى لم يقع أن يكون اللطف فائتا ، وعندكم أن ذلك لا يصح فى التكليف .

قيل له : إن الذبح إن وقع حصل اللطف به على ماذكرناه ، فحسن منه تعالى أن يبيحه . وإن لم يقع فإنه تعالى يفعل مايقوم مقامه للمكلف من اللطف . وذلك لايبطل حسن الإباحة ولا يخرج الذبح من أن يكون متى وقع كان لطفا . وكما أنه تعالى تضمن العوض فيه متى وقع ، وإن لم يقع فلا عوض ، فكذلك إنما يختص لكونه لطفا متى وجد ؛ فمتى لم يوجد ، لم يكن لطفا ، ويفعل تعالى مايقوم مقامه إن كانت الحاجة إلى اللطف واقعة .

فإن قال : لماذا كان الذبح لطفا للذابح ، وكيف يجوز أن لايقع ذلك ويوجد ما يقوم مقامه ؟ ولئن جاز ذلك ليجوزن فيما هو لطف من العبادات كالصلاة والصيام وغيرهما .

قيل له : إن الذبح لا يجوز أن يكون لطفا لنفس الذابح إلا إذا كان واجبا كالهدايا وغيرها . وأما إذا تجرد كونه مباحا ، فواجب أن يكون لطفا لغيره .

---

(١) فى الأصل أم لم .

وما يفعله زيد من الضرر ويكون لطفا لغيره ، لا يجب أن يكون فرضا عليه ، بل يجوز أن يكون مباحا ، ويكون متى لم يقع ، يوجد ما يقوم مقامه ، كما نقول فى كثير من الحدود وما يسقط بالسنة من التعزير وغير ذلك . وأما من صنف كتاب النوح[1] على البهائم وأورد ما يجرى مجرى الترفيق / فى القول فبأن يناح عليه فى باطله أولى . وذلك لأنه تعالى إذا علم أن هذه البهيمة إذا ذبحت تستحق أن يعيدها تعالى ويوفر عليها من الأعواض المنافع العظيمة فى الأزمنة الطويلة على قول من يقول بانقطاع العوض ، وعلى التأبيد[2] على قول من يقول بدوامه ، وصار قدر ذلك النفع القدر الذى لو كان حاضرا أو البهيمة عاقلة تمنت لأجله الذبح متكررا حالا بعد حال . فمتى اختار تعالى هذا الذبح على ما ذكرناه ، كان أنفع لها وصار ذلك فى بابه بمنزلة أن يختار تعالى للعبد التكليف الذى يوصله إلى درجة الثواب . فكما ليس لأحد أن ينوح[3] على نفسه بالتكليف ، فكذلك ليس له أن ينوح لأجل البهيمة بالذبح . وإنما أتى فى ذلك بجهله بالفرق بين المجازاة المتأخرة والمعجلة ؛ لأن أحدنا قد يقصد إلى ولده فيشدد عليه فى التأديب مدة من الزمان حتى يفوته من الراحة والدعة واللذة والانتفاع بما[4] يحتوى عليه ملكه ويتمكن منه ، لعاقبة لا يعلم هل يصل إليها أم لا يصل ، ولا يجب أن ينوح على نفسه فيما يدبر به ولده من حيث سلبه اليقين من الراحة واللذة للشك ؛ فكيف يجوز أن ينوح على البهيمة مع أنها سلبت متيقنا لأمر آخر متيقن يزيد قدره عليه ، بحيث لا يمكن أن يوصف؟ ويقال لهذا الجاهل : لا تخلو من وجهين : إما أن تقصد بهذا الكلام نصرة الإلحاد فيجب أن يكون الكلام معك فى الأصل الذى يتبعه هذا الفرع ؛ أو تنصر نفس

---

(١) يريد البكاء .

(٢) الدوام إلى الأبد .

(٣) غير منقوطة ولكن المراد ينوح بالنون .

(٤) فى الأصل لما .

الكلام فى الآلام والذبائح وتطعن فى وجه حسنهما . فالذى بيناه قد تجلى به حسن ذلك . ومتى حسن ذبح البهيمة فلا معنى لسائر ما ذكرناه . ومن الطريف أنه لايزال يورد فى ذلك الشبه بجواب . يقول : لو أنطقت البهيمة واختصت بالتميز فقالت ما الذى أذنبت وعلى ماذا أقدمت ، وما الذى بينى وبينكم من العداوة ؟ ولماذا تكرهون الحياة ولا مضرة عليكم ؟ ولماذا تشفون غليلكم منى ولا جريرة لى اليكم ، الى غير ذلك مما لو تأمل الحال فيه لعاد عليه البعض فى تدبير نفسه وتدبيره ولده ، واعلم أن ذلك إذا كان للنفع والاستحقاق ، فليس يجوز أن يذكر هذا الجنس من القول ، ولعلم أنه متردد[1] فى العمى بما يورده . وإنما يعبر بمثل ذلك العوام . وأما من له بصيرة بما تحسن له الآلام وتقبح ، فلا يعتبر[2] بهذا الجنس . ويكفى المتكلم جرما فيما يؤلفه أن يتقرب به الى العوام ، ويستحق فيما أودعه كتابه من أهل الفضل والتميز الجهل والنقص . ثم انتهى بعد ذكر ما جرى مجرى ما قدمناه الى أن قال فى كتابه : فيجب أن لايكون السمع قد ورد بذلك ، وأن يجب أن يخطأ[3] الرواة فى هذا الباب ، لأن تخطئتهم أولى من تخطئة الحكيم فيما يفعل ويقبح . وهذا جهل ، وذلك لأن ذبح البهائم مما يعلم حسنه ضرورة من دين النبى عليه السلام . فليس هو من الباب الذى يرجع فى حسنه الى اعتبار رجال الرواة والمخبرين . وإذا كان كذلك ، فكيف يصح ما تعلق به لولا الجهل المستولى على قلبه ؟ على أن غرض الرجل بما أظهره معروف ، وإن أظهر فى نصرته مثل هذا الكلام على وجه يخفى . ومن أشد الأمور على الثنوية إباحة ذبح البهائم . فقصده ذلك بالكلام الذى أورده . ولو علم ما يناله عند ذوى البصيرة من الفضيحة بذلك لكان بالسكوت أولى .

---

(١) فى الأصل مترددد . (٢) فى الأصل يتعبر . (٣) فى الأصل يخطى .

فإن قيــل : فقد قلتم فى أول الباب إنه تعالى إذا أوجب وأمر بالأضرار فقد يضمن العوض كما يضمنه فيما يبيحه ؛ فما الدليل على ذلك ؟ .

قيل له : إذا كانت الإباحة تقتضى تضمن العوض ، والإيجاب [١] ، فالأمر به بأن يقتضى ذلك أولى ؛ لأنه أزيد من الإباحة فيما يقتضيه من حسن الألم ، لأنه يقتضى حسنه ووجوبه ، أو تقتضى حسنه وكونه فى حكم الندب . و إذا ثبت فى الإباحة ما ذكرناه ، فبأن يثبت فيها [٢] تضمن العوض أولى .

فإن قال : هلا قلتم إنه متى أوجب / الألم أنه لا عوض ؛ لأن من حق الواجب أن يستحق به الثواب ، والثواب فى وجه حسنه يغنى عن العوض . فمن هذا الوجه يفارق الإيجاب الإباحة .

قيــل له : إن الواجب على زيد إذا فعله فلابد من أن يستحق به ثوابا ولا يجوز أن يستحق بما فعله من الواجب العوض على ما ذكرته . لكنه إذا وجب عليه أن يؤلم غيره ، فذلك الغير بما نزل به من الألم لاثواب له ؛ فلابد من تضمن العوض له كما قلنا فى الإباحة . لأنا لم نقل إنه تعالى يضمن العوض للذابح الذى هو فاعل الألم ، وإنما تضمن [٣] ذلك للمذبوح . فكذلك إنمــا يضمن تعالى العوض فيما يوجبه من الآلام أن يفعل بالغير العوض للمفعول به لا للفاعل . وذلك مثل ما أوجب تعــالى على الإمام أن يقيم الحــد على التائب لأنه قــد علم بتوبته أنه غير مستحق لذلك [٤] ، وإنما أوجبه تعالى للعوض الذى تضمنه . وكذلك القول فى سائر ما نعتد به من جنس الآلام .

---

(١) أى والإيجاب أيضا يتضمنه . (٢) فى الأصل فيه .

(٣) فى الأصل يتضمن . (٤) أى لإقامة الحــد .

فإن قال : أفتقولون إنه تعالى إذا تعبدكم بتأديب الأولاد أنه قد يضمن لهم العوض ؟

قيل له : كذلك نقول، لأنه لولا ذلك لما حسن منه أن يوجبه ويأمر به .

فإن قال : فإذا كان ما تفعلون بهم من الأضرار على طريق التأديب يوصل إلى نفعهم[1] فى دار الدنيا ، فهلا قلتم إنه إنما حسن لذلك ؟

قيل له : إن هذا الكلام يحتوى على ما نبينه ، وهو أنه تعالى له بإيجاب ذلك فعل، وللوالد إذا أخذ ولده بالتأديب فعل، ولنفس الولد إذا تأدب وبعلمه فعل . فلا بد فى كل واحد من هذه الأفعال أن يختص بوجه حسن ، لا يقوم الواحد من ذلك مقام صاحبه . فهو تعالى يبيح ذلك ويتعبد به لتضمن العوض على ماقدمناه . والوالد إنما يحسن منه ذلك لما يرجوه من النفع لولده ، أوللسرور الحاصل له بما يتولاه من تدبيره ، لأن بذلك يخرج ما يتكلفه من أن يكون ظلما قبيحا . وما يفعله الوالد إنما يحسن لأنه فى حكم النفع لما يؤدى إليه عن طريق القطع أوللظن ، فحسن منه لأجله كما يحسن منه الأكل والتعمل[2] لسائر المنافع . فإذا صحت هذه الجملة ، لم يجز أن يقال إن وجه إباحته تعالى هو ما يؤدى إليه من النفع . يبين ذلك أنه قد يحصل ذلك وقد لا يحصل ، والحال فيما أباحه تعالى أو ألزمه لا يختلف . ويبين ذلك أنه متى وصل بما يكلفه إلى المنافع ، فليست المنفعة واقعة بما أباحه تعالى ، وإنما هى واقعة بعلمه وفضله اللذين اكتسبهما . فلا بد فى حسن ما ألزمه وأباحه مما ذكرناه .

وأما ما يفعله الإنسان بنفسه من الآلام ، فيجب أن ينظر فيه . فإن كان مما يحسن بالإباحة ، فلا يمتنع أن يستحق به العوض لما ذكرناه من الدليل . وإن كان ذلك يحسن عقلا — لا إباحة واردة عنه تعالى — وإنما يحسن منه للنفع ودفع الضرر

---

(١) فى الأصل نفعه .

(٢) يظهر أنه يقصد العمل .

فى الحال لأنه مفارق لما يفعله بغيره مما ذكرناه، على أن ما يفعله بغيره مما يعلم حسنه من جهة العقل، فعند شيخنا أبى هاشم رحمه الله أنه لا يستحق به العوض؛ لأنه لا يحتاج فى حسن فعله به إلى سمع وارد عن الله تعالى يدل على تضمن العوض. وإنما يحسن منه لمثل ما له حسن ما يفعله بنفسه.

فإن قال: فقد ذكرتم فى أول الباب أنه تعالى فيما يلجئ إليه قد تضمن العوض كما تضمنه فيما أباحه، فما الدليل على ذلك؟ قيل له: إن الإلجاء آكد من الإيجاب فضلا عن الإباحة. وذلك لأنه تعالى إذا فعل بالعبد سبب الإلجاء فلا بد من وقوع الألم، فيصير ذلك الألم كأنه من فعله من حيث ألجأ إليه. وإذا وجب العوض فيما يفعله سبحانه، فكذلك فيما يلجئ إليه.

فإن قيل: فيجب إذا حصل[1] ملجأ إلى الهرب من السبع أن يكون العوض فى عدوه على الشوك على الله. قيل له: إنما نقول لوجوب العوض عليه تعالى إذا كان هو الفاعل لسبب الإلجاء. أما إذا كان غيره فاعلا له، فالعوض على ذلك الغير على ما نبينه من بعد. فالقديم تعالى إذا ألجأ العبد بشدة جوعه وعطشه إلى الطعام والشراب فعدا[2] على الشوك، فالعوض عليه تعالى. وكذلك إذا[3] ألجأ بالبرد الشديد إلى العدو وطلب الكنّ، فالعوض عليه تعالى. وكذلك لو[4] أنه ألجأ إلى اختيار الإيمان والعبادات مع صعوبتها وأزال التكليف بهذا الإلجاء، لوجب عليه تعالى العوض فيما يلحق من المضرة. وأما الإلجاء فى الآخرة فهو على وجه لا مضرة فيه، فكذلك نقول إن الآخرة استمرار استحقاق العوض.

---

(١) أى الإنسان. (٢) من العدو وهو الجرى.
(٣) فى الأصل فإذا. (٤) فى الأصل فلو.

فإن قال : إن العبد إذا شاهـد السبع ، فالذى لأجله صار ملجأ معرفته بحاله وبما يخاف من المضرة من قِبله . وهذه المعرفة من قِبله تعالى ؛ فهلا كان العوض بأن يجب عليه تعالى أولى ؟ قيل له : إنا لا نعتبر فى باب الإلجاء إلا بنفس السبب الذى به يثبت الإلجاء دون المقدمات التى لا بد منها لكى يكون ذلك السبب ملجئا . وهـذا كما نقوله فى تعليق الأحكام بالعلل أن المعتـبر هو ما به يثبت الحكم دون ما يتقدم و إن كان لا بد منه ولولاه ما حصلت العـلة . فإذا صحت هـذه الجملة وعلمنا من حال علومه[1] بالسبع وأنه جهة الخوف وسائر الأحوال ، أنه قـد يحصل ولا يحصل ملجأ حتى إذا أقبل السبع عليه ثبت الإلجاء، علمنا أن إقباله هو المسبب دون ما تقدم . فلذلك لم نقل بوجوب العوض فيما يلحقه من المضرة بالهرب من السبع على الله تعالى .

وأما إبطال قول من يقول هلا كان العوض عليه تعالى لأنه مكن السبع وجعله مشتهيا إلى ذلك ، فسيجىء من بعد .

فإن قال : فيجب فى كل ما ألجأ تعالى أن يحسن إذا كان قد تضمن به العوض ، وهذا يوجب عليكم القول بأنه متى اضطر إلى أكل أو تناول بعض الحيوان يكون ذلك حسنا منه . قيـل له : إن الذى صدرت به سؤالك صحيح ، لأنه تعـالى إذا ألجأ إلى مضرة فقد وجب حسنها لا محالة ؛ لأن الإلجاء آكد من الإباحة على ما قدمناه . وأما ما سألت عنـه من الإلجـاء إلى إتلاف غيره ، فذلك لا يصح ؛ لأن العاقل قد علم قبح ذلك وأنه ظلم ؛ فلا تثبت ، والحال هذه ، طريقة الإلجاء . وكذلك إتلاف مال الغير . ولهذه الجملة لا يقبح من المضطر أن يتناول طعام غيره

---

(١) أى علمه .

إلا من جهة السمع وأنه تعالى قد تضمن له العوض بهذه الإباحة ؛ وأما إتلاف الحيوان فلم يرد به سمع ، لأنه محرم على العبد أن يتلف غيره لإحياء نفسه .

فإن قال : أفليس قد ثبت فى العقل أن غيره إذا أراد ماله[1] أو نفسه فله أن يدفعه عن نفسه وإن قتله . فالعقل قد شهد بخلاف ما ذكرتم .

قيل له : إن الذى ذكرناه مباين لما سألت عنه ؛ لأنه ليس لمن يريد غيره ماله أن يقتله ويقصد إلى الإضرار به ، وإنما له أن يحاول منعه . فمتى أدى المنع إليه لا يكون مؤاخذا به ويصير ما يلحق المريد لما من المضرة كأنه فعله بنفسه من حيث تعرض لظلم غيره . فلا يستحق بذلك عوضا . وكذلك إذا أراد نفس غيره . وإنما أردنا بما قدمناه أن يحصل ملجأ إلى ضرر شديد ويقصد إليه . فأين الذى قلناه مما سأل عنه ؟

فإن قال : فما قولكم فى استخدام العبيد؟ أتقولون إن العوض فيه على الله تعالى؟

قيل له : إذا كان بإباحته تعالى وأمره بذلك ، علمنا حسن استخدامهم والإضرار بهم ، فيجب أن يكون سبحانه قد تضمن لهم العوض عليه كما ذكرناه فى ذبح البهيمة . ولذلك نفزع فى معرفة ذلك إلى السمع ، ونقول إن من جهة العقل لا يحسن ذلك من وجه .

فإن قيل : أليس العبد يلزمه أن يخدم السيد ، فكيف يستحق العوض بما يكون واجبا عليه؟ ومن قولكم إن العوض والثواب لايجتمعان فى الفعل الواحد.

قيل له : إن العبد فيما يُمر من الواجب لا يستحق عوضا ، ويصير ذلك من تكليفه ومصالحه . وإنما يستحق العوض بما يفعله المولى به وفيه من الآلام ،

---

(١) أى أراد أخذ ماله .

أو بما يلحقه من الغم لزوال اختياره فى باب الاستخدام ، وأنه يجب أن يقصر نفسه على خدمة سيده . فالعوض إنما يلزم له بهذه الأمور . وأما ما يؤديه من العبادة فهو بمنزلة الحر فيما يفعله من صلاة وصيام فى أنه لا عوض عليه . ولا يمتنع أن يكون فى المعلوم أنه إذا كان عبدا فمن مصالحه أن يخدم سيده ، كما أنه إذا عقد عقد إجارة فمن مصالحه القيام بما أوجبه العقد . فلا يجب إذا كان ذلك مصلحة للعبد أن يكون مصلحة للحر ، كما لا يجب إذا كان ذلك مصلحة للحر بالعقد والشرط ، أن يكون مصلحة له مع فقد ذلك .

فإن قال : فما قولكم فيما يفعل بالبهائم من الركوب والحمل وغير ذلك مما يلحقها به مضرة ؟ أتقولون إنه يجب العوض عليه تعالى ؟

قيل له : إن شيوخنا قد اختلفوا فى ذلك : فمنهم من يقول فى جميع [ما] يفعله[1] بغيره إنه سمعى لا عقلى ، وإن أهل العقول لا يحسن منهم الإضرار بغيرهم على وجه . فمن ذهب فى ذلك يقول فى كل ما يفعله بإباحته وأمره فلابد من وجوب العوض عليه تعالى كما فى ذبح البهائم . ومنهم من يقول : إن من جهة العقل يحسن أن نفعل بغيرنا الضرر لدفع الضرر ولا يحسن للنفع إلا من جهة السمع . فيجوز أن يفعل العبد بولده الفصد والحجامة وسائر العلاجات إذا ظهر الوجه فى حاجته إليهما لدفع الضرر القائم . وكذلك يحسن تخليص الغريق من الغرق وإن لم يكن ذلك إلا بمضرة . فما هذا حاله لا يلزم العوض فيه على الله تعالى لأنه إنما حسن لدفع الضرر عنه . وقد وقع به العوض ، فلا عوض له على أحد فى ذلك . ولا يجوز هذا القائل إزالة الضرر لدفع ضرر مظنون ، فلا سؤال عليه فى هذا الوجه . ومنهم من قال إنه يحسن من جهة العقل أن يفعل يدبر أمره مثل ما يفعله بنفسه من المضار لدفع

(١) أى الإنسان .

الضرر والمنفعة إذا كان الوجه فى ذلك يتجلى ويظهر من جهة العقل . فيجوز ركوب البهيمة إذا تكفل لأجل ذلك بنفعها الذى يكون بدلا من الضرر الذى يلحق بالركوب . وكذلك القول فى الحمل عليها . فبهذا(١) القدر نقول إنه أعوض فيه على الله تعالى ، لأنه معقول من جهة العقل لمنافعها . وكما أنه فيما يفعله بنفسه لا عوض عليه ، فكذلك فيما يفعله بغيره لدفع الضرر .

وأما مايفعله بغيره من المنافع التى لاتحصل ، فلابد من أن نقول فيه إن عوضه تعالى لأنه لم يحدث المبتغى من النفع ، ولابد من أن يحصل فيه مايحسن لأجله . وسرور الفاعل لا يجوز أن يكون وجها لحسن الألم النازل فى المفعول به . فلابد من تضمن العوض .

وأما مايحسن من ذلك سمعا فلا شبهة فى أن العوض فيه يجب على الله تعالى ، لأنه بالإباحة أو الإيجاب قد تضمن ذلك على ما بيناه .

وأما ما يكد به المكلف نفسه من النظر وحل الشُّبه والدعاء إلى الحق إلى غير ذلك ، فهو مدخل له فى العوض ؛ لأنه بمنزلة سائر العبادات فى أنه يستحق به الثواب .

---

(١) فى الأصل : فهذا .

فإن قال : إن وجب العوض على الظالم، فيجب أن يكون العوض يخرجه من كونه ظلما كالإبدال فى التجارات . فلما قبح الظلم وأنه لا يتغير، علمنا أنه لا يستحق به العوض .

قيل له : قد بينا أن العوض إنما يحسن لأجله الآلام متى فعلت لأجله . وأما إذا فعلها الفاعل لنفع نفسه كما يفعله الظالم لا للعوض، فيجب أن لا يحسن لأجل وجو به لأنه غير مقصود إليه . وفى ذلك إسقاط ما سأل عنه .

وقد بينا أن العوض الذى له يحسن الألم من حقه / أن يكون زائدا على الألم .

و بينا أن العوض الذى له يحسن الألم من حقه أن يكون مساويا . فلا يصح أن يكون حكم الآخرة أن الضرر يحسن لأجله . ونحن نبين الآن الوجوه التى منها يجب العوض فى الشاهد إن شاء الله .

فصــل

فى بيان الوجه الذى عليه يلزم العبد العوض فى فعل المضار

اعلم أن من حـق العوض أن لا يلزم العبد إلا على شروط : منهـا أن يكون ذلك الضرر فعله بغيره لأن ما يفعله بنفسه إنما يقع على وجوه منها أن يقبح فيكون ظالمـا لنفسه ولا يستحق على غيره العوض . ولا يصح أن يستحق العـوض على نفسـه كما لا يصح فى سائر الاستحقاقات . يبين ذلك بأنه بإيصال النفع إلى الغير قد يستحق الشكر وبإيصاله إلى نفسه لا يستحق ذلك .

ويفارق هذا الباب ما نقوله فى الذم والمدح ؛ لأن من حقهما أن يستحقهما على الفعـل الذى يخصه أو يتعدى إلى غـيره من حيث نفع على وجه مخصوص ولأنهما يستحقان على الغير فصح ذلك فيهما ؛ وليس ذلك حال العوض لأنه مشبه بالشكر الذى يستحق بفعل واصل إلى الغير إذا كان إحسانا . وإذا كان فعله بنفسه لا يقوم فى ذلك مقام فعـله فكيف القول فى العـوض . ولهذا قلنـا إن المسىء إلى غيره يستحق ذما مخصـوصا زائدا على الذم الذى يستحقه على القبيح لقبحه . وقلنا متى أساء إلى نفسه لا يستحق ذلك من حيث كان الشرط فى استحقاقه تعدى الإساءة إلى الغير . فكذلك القول فى العوض .

وبعد ، فإن استحقاق العوض للعبد على العبد يقتضى نقل عوضه إليه . فما كان يوصل إليه لولا ظلمه يوصل الآن إلى المظلوم لمكان ظلمه . وذلك لا يتأتى فيما يخصه ؛ لأن نقل عوضه إليه لا يصح ، لأنه على كل حال يوصل إليه ، فحكمه لا يختلف . ولا فائدة إذن للقول بأنه يستحق العوض على نفسه . ومن حق هذا الضرر إذا فعله بنفسه أن يستحق الذم والعقاب [1] من جهة الله تعالى إذا كان بصفة

المكلف . وإن لم يكن كذلك ، فكما لا يستحق العوض من نفسه وغيره ، فكذلك لا يستحق الذم والعقاب . ومنها[1] أن يحسن ما يفعله بنفسه من المضار ، ومن حقه أن يقع على وجوه : فإما أن يكون من باب التكليف ، واستحقاق الثواب به يمنع من استحقاق العوض لأنهما يجتمعان فى الفعل الواحد .

ومنها أن يفعله[2] لنفع معلوم ؛ فمتى حصل له الغرض القائم مقام العوض فلا يجوز أن يستحق عوضا على أحد .

ومنها أن يفعله[3] لدفع الضرر . فمن حقه أن يستحق العوض على من ألجأه إلى الضرر المدفوع أو فعله به . ولذلك نقول إن العبد إذا لحقه جوع شديد فتعب فى سد جوعه ، فالعوض فى تعبه على الله تعالى لأنه الذى أضر به بأن جوعه . وكذلك نقول فى سائر ما يفعله تعالى من المضار مما[4] يحتاج لأجله أن يتكلف فى دفعه التعب . وقد بينا صحة ذلك من قبل . وإذا كان الملجئ له إلى ذلك غيره تعالى ، فالعوض عليه . وذلك نحو أن يقبل عليه الأسد فيعدو على الشوك هربا منه . فالعوض فيما أضر به نفسه على السبع . وكذلك لو[5] ردعه غيره بسل السيف عليه إلى غير ذلك فأضر بنفسه هربا من ذلك ، لكان العوض عليه . واعتبر فى هذا الوجه حال الضرر المدفوع واجعل العوض فيما يحمله من المضرة لأجل دفعه على فاعل ذلك الضرر ؛ لأنه ألجأه أو أحوجه إلى فعل ما فعل ما به دفعه . هذا إذا لم يمكنه دفع ذلك إلا بهذا الضرر أو ما يجرى مجراه . وأما إن أمكنه أن يدفعه عن نفسه لا بهذا الضرر وما شاكله، فهو فى حكم المبتدئ بإضرار نفسه فى أن لا عوض

---

(١) أى من شروط استحقاق العوض . (٢) أى يفعل الضرر .

(٣) أى الضرر . (٤) فى الأصل ما .

(٥) فى الأصل فلو .

له على أحد، أو يفعل ذلك الضرر لنفع مظنون . فيجب أن ينظر فيه : فإن كان النفع الذى ظنـه يحصل له، فلا عوض له على أحد ، وذلك لأن العوض[1] بفعل الضرر قـد حصل فأغنى عن العوض . وأما إن لم يحصل مظنونه على ما ظنـه له من السرور عند اختيار الضرر للظن ما يوفى على المضرة التى تحملهما ، فالحال ما قدمنـاه . و إن كان قـدر السرور لا يفى بقـدر المضرة ، فيجب أن يكون له فيما اختاره العوض على الله تعـالى ؛ لأنه قد حسن فى عقله اختيار هـذه المضرة عنـد ظن النفع . فكما أباحه سمعـا وجب[2] أن يكون متضمنا للعـوض ، كذلك[3] إذا حسنه عقلا . والحال ما قلنـاه . وليس لأحد أن يقول : إذا كان هو المختار للضرر عند هذا الظن ولم يحصل فيه إلجـاء ولا حمـل ، فكيف يستحق العوض عليه تعـالى ؟ وذلك لأنه و إن اختاره فإنمـا يختاره لحسنه فى عقله ، والله تعالى هو الذى حسـنه فى عقله، فصار بمنزلة ما يختاره من ذبح البهائم لإباحة السـمع . وعلى هـذا الوجه يصح القول بأنه تعالى إذا أحوجه[4] إلى اختيار المضرة على طريق العلاج وغيره ، فالعوض عليـه . ولا يمنع كونه مختارا لذلك من أن يكون العوض فيه على الله تعـالى من حيث كان فاعلا لمـا يجرى مجرى السبب لذلك . و يفارق هذا الوجه ما قدمناه من اختياره ظلم نفسه و إن كان محتاجا ؛ لأنه تعالى قد منعه من فعله وقبحه فى عقله، فلم يحصل فيه ما يوجب العوض على الله تعالى .

ومنها أن يفعل المضرة بنفسـه لدفع ضرر مظنون ، فيجب أن يكون عوضه على الله تعالى لأنه حسن فى عقله تحمـل الضرر عند هذا الظن ؛ لأنه لإكماله عقله يلزمه أن يعمل على هذا الظن، ولأنه جعله على صفات مخصوصة يحصل له الخوف

---

(١) فى الأصل العرض .
(٢) فى الأصل لوجب .
(٣) فى الأصل فكذلك .
(٤) فى الأصل أخرجه .

من المظنون . فصار فى حكم من فعل سبب هذا الضرر وأحوج إليـه . فيجب أن يكون العوض عليـه تعالى لجميع ما يفعله العبد من المضرة بنفسه لا يخرج عن هذه الأقسام ؛ وقـد بينا الحكم فيها . وأما ما يفعله بمن يجرى مجـرى نفسه نحو الولد وغيره، فمتى لحقه غم بما فعل به ، وكان ما فعل به قبيحا ، فلا عوض له فى الغم لا على نفسه ولا على غيره ، وعوض الألم عليه على ما نبينه من بعد . وإن لحقه غم بمـا فعله من المضار يحسنه ، وأن له على الله تعالى العوض لأنه أحوجه إلى إنزال المضرة بولده عند الأمور الحادثة من الأمراض والأسقام . فصار بمنزلة إحواجه إياه إلى تحمله المضرة لدفع الضرر عن نفسه فى الوجه الذى بيناه . هـذا إذا كان سبب هذه الحاجة من قبله تعـالى ؛ وأما إن لحق ولده ظلم من قبل العباد فاحتاج إلى مداواته وإنزال المضار به لدفع ذلك ، ولحقه عنـد ذلك غم ، فالذى أحوجه إلى ذلك هو ذلك الظالم، فيجب أن يكون العوض عليه . ولا فرق فى هذا الباب بين ما يقرب أو يبعد . فإذا كان لو لحقته مضرة لدفع ظـلم ذلك الظالم عن ولده، لكان العوض عليه . فكذلك إذا لحقه الغم بإزالته عن جسم ولده بعد حصوله . فقد ثبت أنه لا يستحق العوض فيما يفعله بنفسه من المضار والغموم على نفسه ، وأنه لا يخرج عن قسمين : إما أن لا يستحق العوض من ذلك أصلا ، وإما أن يستحقه على الله تعالى، أو على غيره . فثبت أن استحقاق العوض على النفس يجرى مجرى المستحيل . وأنه إنما استحق العوض على الغير بما يقع منه من المضرة به .

وأما الضرر الذى يفعله بغـيره، فإنه لا يوجب استحقاق العوض عليه إلا على شروط : منها أن يكون فى حكم المبتدأ من قبله فيستحق عليه العوض؛ لأن العبد لو أضر بغيره ضررا ألجاه غيره إليه وحمله عليه ، لكان العوض على الملجىء لا على الفاعل. فيجب أن يكون الضرر فى حكم المبتـدأ من غير أن يكون متعلقا بسبب يقتضيه

من إلجاء أو ما يقوم مقامه . ومنها أن يكون الضرر لا إباحة فيه من الله ولا تعبد؛ لأنا قد بينا أن ما يفعله العبد بغيره على هذا الوجه فالعوض [فيه] على الله تعالى ، ويصير كأنه من فعله سبحانه . ولو أن من أضربه إلجاء إلى أن يفعل به هذا الضرر، لكان لا يلزمه العوض ولا يستحق المضرور به عوضا على أحد ، لأن ما يضر بنفسه إذا لم يستحق به عوضا ، فكذلك ما يقع به بإلجائه وحمله ؛ لأنا قد بينا أن الضرر الواقع بالإلجاء كأنه من فعل الملجئ. ولهذه الجملة لا يوجب العوض على الجلاد إذا أمره الإمام و إن كان مخطئا ، لأن ما فعله بإذنه يقع على طريقة التعبد ، فلا يلزم العوض . ثم ينظر فى حال الإمام : فإن(١) كان أخطأ موضع الحد ، فالعوض عليه ، وإن لم يخطئ موضعه ووقع الخطأ من الشهود ، فالعوض عليهم على ما نبينه من بعد .

وأما ما يقع بالنائب فقد بينا أن العوض فيه على الله تعالى .

وقد بينا من قبل أن ما يفعله بغيره عند ما يجرى مجرى الإلجاء من الغير، فإنه لا يسقط العوض عنه إذا لم يوجب كونه ملجأ إلى ذلك .

و بينا أن حاله فيما يفعله بنفسه من المضرة فى باب الإلجاء تفارق حاله فيما يفعله بغيره وأن الإلجاء فى ظلم الغير لا يؤثر . و إذا كان كذلك ، لم يخرج ما يفعله من الظلم من أن يكون فى حكم المبتدأ . فالعوض عليه .

وقد بينا من قبل أنه ليس من شرط وجوب العوض عليه أن يكون عاقلا عارفا بما يفعله من المضرة ،وأنه قد يلزمه ذلك إذا أضر بغيره — علم ذلك أو لم يعلم — كما قد يلزم العوض للمظلوم ، علم ذلك أو لم يعلمه .

---

(١) فى الأصل « إن » .

ويفارق استحقاق العوض استحقاق الذم والمدح على ما قدمناه .

وليس من شرط استحقاق العوض[1] عليه أن يتمكن من أدائه فى الحال أو المستقبل ؛ لأن العوض لا يخلو من وجهين : إما أن يكون معلوما ممكنا فى تعجيله وتوفيره ، ويلزم ذلك . فقد علمنا فيما هذا حاله أن تعذره عليه يقتضى تأخيره كوجوب الدين على المعسر . يبين ذلك أن تعذره لو أسقطه لاحتيج فى وجوبه عند القدرة إلى سبب مبتدأ[2] . وقد علمنا أن عند الوجود يلزمه هذا الحق للسبب الأول . وذلك يدل على أن العوض إنما يؤخر أداؤه . وكذلك لو[3] أن من لزمه العوض لم يعلم العوض وأوصافه إلا مع القدرة والملك ، لكان العوض واجبا كالديون والحقوق . ويلزم غيره أن يقوم بهذا الواجب ممن يلى أمره ، أو يجب على الله تعالى فى الآخرة على طريقة الانتصاف . أو يكون العوض مما لا يجب تعجيله ويوفر فى الآخرة . فما هذا حاله لايعتبر فيه حال من يلزمه العوض فى الدنيا فى وجود الملك وعدمه ؛ لأن على هذا الوجه لا يجب الفعل عليه . وإنما يجب على الله تعالى فيه على ما تقدم القول به .

وليس من شرط استحقاق العوض عليه بما يفعله من المضرة أن يكون له أعواض واجبة على الله تعالى ؛ لأن من لم يكن كذلك ، فالله سبحانه يمنعه من الإضرار بضرب من المنع ، فيصير استحقاقه ذلك كالشرط فى أن يقع منه الضرر وفى أن يمكن من ذلك لا فى استحقاق العوض عليه بعد الوقوع . فهو بمنزلة ما نقوله من أن تنبيه القلب شرط فى صحة وجود العلم لا فى إيجابه كون العالم عالما . ولهذه الجملة قلنا إن العوض قد يلزم الساهى والخاطئ والبهيمة والنائم ؛ لأنه على

---

(١) أى العوض إطلاقا ، وإلا فبعض العوض واجب فيه الأداء حالا .

(٢) أى سبب جديد .

(٣) فى الأصل فكذلك فلو .

ما بيناه — لا معتبر فيـه بالعقل والعلم . فمن يقتل غيره على جهة الخطأ فالعوض عليه فى الحقيقة على هذا الأصل .

فإن قال : كيف يجوز ذلك وقد ورد السمع بأن العوض على العاقلة[1] فى قتـل الخطأ الواقع على وجه مخصوص ؟ قيـل له : إن ورود السمع بذلك لا يمنع من صحـة ما ذكرناه ، لأن أكثر ما فيـه أن تقول إن وجوب ذلك على العاقلة يجـرى مجرى ابتداء تعبد عند هـذا الفعل ، والعوض ثابت عليه فى الآخرة . أو نقول إن هذا العوض لمـا كان معلوما ، يصح تقديمه . وكما يجوز فى الحقوق فى الشاهد أن ينوب من لا يستحق عليه فى الأداء ويصير كأنه المؤدى له ، فكذلك لا يمتنع أن يتعبـد جل وعز بأن تنوب العاقلة عن هـذا القاتل فيما يلزمه من العـوض إذا حصل فيه ضرب من المصلحة . هذا إن ثبت أن الدية تلزم على جهة العوض عن القتل . فكيف وقـد يجوز أن يقال إنها بعض العوض . ويجوز أن يقال إنهـا عبادة عند هـذا القتل[2] ، فكيف وليست بعـوض ؟ يبين ذلك أن المستحق للدية فى الشاهد غير من وقع الإضرار به . ولا يجـوز أن يكون زيد مقتـولا وعوض قتـله يجب إيصاله إلى ولده ووالده . وإنـ كان لا يمتنع أن يقـال إن إيصال ذلك إلى وارثه كإيصاله إليـه لو كان حيـا من حيث ثبت بالسمع أن عين[3] ماله يكون لوارثه ، فيكون الذى فى حـكم العين ، وإن كان ذلك يبعد ، لأن عين ماله إنمـا ملكه ما دام حيا وملّكه تعـالى على هـذا الشرط . فإذا مات فلله تعالى أن يملك ذلك من يشاء ، ويصير بعد موته إذا زال ملكه عنه

---

(١) عاقلة الرجل عصبته الذين يدفعون الدية عنه فيمن قتله خطأ .

(٢) الظاهر أنه يعتبر كل ما ينفذ به حكم شرعى عبادة .

(٣) فى الأصل : غير .

فى حكم المباح[1] الذى يجوز أن يملكه تعالى عبدا مخصوصا، ويجوز أن يبقى على حكم الإباحة . فكذلك القول فى الدين الذى ثبت له على غيره بفعله لأنه فى حكم العين فى هـذا الوجه . وليس كذلك إذا قتل عنـده خطأ فاستحق العوض فيما ناله من الضرر ؛ لأن من حق ذلك العوض أن يصل إليه[2] على وجه يسد مسد ما ناله من المضرة . فإذا كانت لم تنزل إلا به ، فكذلك العوض يجب أن لا يصل إلا إليه . وذلك يمنع فيما يصل إلى غيره من ورثته أن يكون عوضا[3] قبله . وهـذا يوجب أن عوضه قائم على القاتل، وأن ما يلزم العاقلة من ذلك فى حكم عبادة مبتدأة، ولذلك يلزم على شرائط ، ويلزم البعيـد من الأقارب دون القريب ، ويلزم فى بعض الأوقات، ويلزم قدرا مخصوصا، ويسقط لزومه بوجوه مخصوصة . فصار بمنزلة العبادات فى الأحوال التى تعرف بالشرع وإن كان لهـا أسباب مخصوصة، ويلزم على وجوه معقولة .

ولهذه الجملة قلنا إن ما يتعلق به الملحدة من أن جزاء الجناية قد لزم غير الجانى يسقط ؛ لأنا قد بينا أن ذلك ليس بجزاء للقتل، وأنه بمنزلة عبادة مبتدأة، ولأن القتل فى الحقيقة إذا وقع خطأ فليس بجناية ولا هو مما يستحق الذم . فلو لزمه بنفسه دفع الدية لم يكن ذلك عقوبة على جناية سلفت منه ؛ فبأن لا يكون ما يؤديه غيره كذلك أولى .

فإن قال : فيجب على هذا الوجه أن يكون عوض الظالم لا يلزم فى الدنيا، إنما يلزم فى الآخرة فقط .

---

(١) فى الأصل : المتاح .

(٢) أى المقتول .

(٣) فى الأصل عوض .

قيل له : ماثبت أنه يعجل فى الدنيا على جهة العوض فيجب أن يكون واجبا معجلا ، وما عداه يجب أن يتأخر توفيره على من وجب له إلى الآخرة . وقد بينا أن ما يوفر فى الآخرة يفعله تعالى فيه بنقل الأعواض من الظالم إلى المظلوم .

فإن قال : أتقولون فى قتل العمد إن عوضه فى الدنيا كما يتقدم العوض على قيم المتلفات و < [1] > الجنايات ؟

قيل له : إن من أتلف ثوب غيره فقد أضرّ به على وجه يمكن أن ينفع مايقوم مقامه . وللعقل مدخل فى أن يعرف مايقوم مقام ذلك من المنافع . وإذا كان كذلك ، وجب إيصاله إليه معجلا إذا أمكن ذلك بأن يكون المتلف واجدا ومالكا . وكذلك القول فى سائر ما يفعله بغيره من المضار فى ماله إذا كان فيه قدر معلوم يمكن إيصاله والمطالبة به . وليس كذلك حاله فى قتل غيره لأنه قد أضرّ به على وجه أخرجه من أن يصح أن ينتفع بعوض لو أوصله إليه فى الحال ، فلا يجوز أن يستحق عوضا معجلا ، بل لابد فى عوضه من أن يتأخر إلى الآخرة على ماقدمناه .

فإن قيل : فيجب فيما يلزمه من قود [2] أودية أن لايكون عوضا للقتل ولا واجبا لأجله .

قيل له : إن القود وإن كان مما يفعل بالمضر فهو عقوبة معجلة ، قدمها الله سبحانه لضرب من المصلحة . وإن كان واقعا بالتائب فهو محنة يعوض الله تعالى عليه فى الآخرة ويكون كالأمراض والأسقام . وكذلك القول فيما يلزم من الدية ؛ لأنه إذا أوصله إلى الورثة ، فكذلك مما لا ينتفع به المقتول ، فلا يجوز أن يكون عوضا للقتل ، ويجب أن يكون عباده مبتدأة على ما قدمناه من قبل .

---

(١) كلمة مطموسة .　　(٢) القود القصاص .

فإن قال : تخبرونا عما يلزمه من الدية فى قطع الجوارح والأعضاء والقود ؛ أتقولون إنه عوض لما فعل وإنه معجل كقيم المتلفات ، أو تفصلون بينهما ؟

قيل له : إنه لايمتنع فيما هذا حاله أن يكون عوضا لما فعله ؛ لأنه يلزم أن يوصل إليه على طريقة البدل مما فعل به من الضرر والظلم . وإذا أوصل إليه على هذا الحد ، فيجب أن يكون بمنزلة إيصال قيم المتلفات إلى من تلف ثوبه . لكن قيم المتلفات يمكن اعتبارها[1] من جهة العقل ، وليس كذلك مايلزم فى قطع اليد من الدية ؛ لأن قدر الواجب فيه لايمكن أن يعتبر عقلا . وإذا ورد تقديره سمعا ، يصير بمنزلة ما يثبت فى العقل تقديره من الأعواض[2] .

وليس لأحد أن يقول كيف يكون ذلك عوضا له وتقديره لايكون من جهة العقل ، ولا له أن يقول : كيف يصح أن يكون ذلك عوضا ، وقد اختلف الحال فيما ورد السمع به ، ولا فرق بين ماورد السمع فى تقديره بالتعيين وما[3] تجب فيه حكومة يقدرها الحاكم ؛ لأن ما هذا حاله قد بين بالشرع ما معه يصح فيه التقدير بالاجتهاد . وأما الإضرار الذى لايجب فيه أمر معجل[4] للمضرور به مع إمكان نفعه ، فالعوض فيه يتأخر إلى الآخرة على مابيناه .

---

(١) فى الأصل اعتباره .

(٢) فى الأصل الأعراض .

(٣) فى الأصل أو .

(٤) فى الأصل أمرا معجلا .

أبو سلوم المعتز

فصــل

فى بيان الوجوه التى يلزم العبد عليها العوض وإن لم يكن من فعله

قد بينا من قبل أنه متى ألجأ غيره إلى أن يضر بنفسه فالعوض عليه وإن لم يكن ذلك الضرر من فعله ؛ لأنه لافرق بين أن يفعله به وبين أن يلجئه إليه ؛ لأن فعل الملجأ كأنه فعل الملجئ ، ولذلك لايستحق الملجأ على فعله الذم ويستحقه الملجئ إذا كان قبيحا . وإذا صح ذلك لم يمتنع وجوب العوض عليه وإن كان ذلك الألم ليس من فعله . ولذلك متى عرض غيره لمضار تنزل به لامن قبله ، فالعوض عليه . وذلك نحو أن يضع أحدنا طفلا تحت البرد ، فمتى هلك بذلك فالعوض عليه ؛ وإن كانت الإماتة بالبرد من فعله تعالى ، لكنه المعرض لذلك ، فلزمه العوض . يبين ذلك أنه لولا مافعله لم يكن يحصل الهلاك . ومتى فعل ماذكرناه ، لم يجز أن لاتحصل الإماتة ؛ لأن البرد من حقه أن يعم جميع الأماكن الحاصلة فيه(1) إلا عند نقض العادة فى زمان الأنبياء عليهم السلام ؛ لأنه لايمتنع أن يكون خصوصية على هذا الوجه فى حكم المعجز لهم . وإذا صح ذلك صار الهلاك الواقع بالطفل فى حكم الموجب — والحال هذه — عن فعل الواضع له . هذا إذا كان المعلوم من حال البرد أنه يقتل . وأما إذا لم يكن كذلك فالإماتة كأنها مبتدأة من قبله تعالى ، فيكون العوض فيها عليه سبحانه ، وعلى الواضع عوض الوضع وقدر الضرر الذى لابد من حصوله عنده . وكذلك(2) القول فى كل ما أجرى الله العادة بفعله من الآلام عند ما يفعله العباد

---

(1) هكذا فى الأصل ولعلها الحاصل فيها .

(2) فى الأصل لكذلك .

فى أن الحكم فيــه على ماذكرناه . وكذلك قلنا إن العادة إذا جرت بالآلام العظام من فعــله تعالى عند لسع العقرب، فإن العوض عليه . ولايجب على الله تعالى إلا فيما يزيد[1] من الآلام عند لسعه على العادة ، فإنه يصير فى حكم المبتدأ .

وقد بين شيوخنا رحمهم الله أن مايحصل من الآلام عند لسع العقرب فى بدن الإنسان ليست متولدة من فعل العقرب ، لأنها لو كانت كذلك لوجب أن تجرى على طريقة واحدة فيما تحصل عنده ، ولأن حمة العقرب فيما تؤثر من الوهى لايزيد فيما يتولد عنها[2] على غرز الإبرة فى البدن . ومعلوم من حاله أنه لايتولد عنه إلا قــدر مخصوص . فكيف يقال فيما يجده الملسوع من الآلام العظيمة إنها متولدة من فعل العقرب ؟ وذلك يصحح ماقدمناه من أنه / من فعل الله عنــد فعلها . ومع ذلك فالعوض عليها لمــا بيناه من قبل .

وأما إذا فعل العبد ما عنده يلزم غيره ضرر[3] مــن المضار على وجه مخصوص، فالعوض عليه أيضا . ولهذه الجملة قلنا إنما لزم الحاكم[4] عند شهادة الشاهدين القضية، وكانت مضرة غير مستحقه . فالعوض على الشاهدين لأنهما بفعلهما أوجبا على الحاكم مافعله من انتزاع الحق من زيد ودفعه إلى عمرو . وكذلك القول فى القتل والحــد وغيره : وذلك لأن مايلزم الألم عنده متى فعله صار ذلك الألم كأنه من فعله ، وكأنه أدخل الفــاعل فى فعله ، فكان العوض بأن يلزمه أولى من فاعله . ولا فــرق بين أن يكون وجوب ذلك عنــده عقلا أو سمعا ؛ لأن المعتبر فى وجوبه عنــده دون وجه الوجوب ودون الطرق التى بهــا يعلم ذلك . وإذا صح ماذكرناه ، وجب أن يسوى بين العقل والسمع فيه .

---

(١) فى الأصل يريد بالراء والمراد يزيد على العادة .

(٢) فى الأصل يتولده عنه .

(٣) فى الأصل ضررا .

(٤) هكذا : والصواب لايلزم الحاكم ، أى لايلزم العوض على الحاكم .

وأما إذا كان الألم من فعل غيره ، ووقع بحسب تصريفه ، فإن العوض عليه أيضا ؛ لأن ذلك يصير كأنه من فعله من حيث وقع من فاعله لأجله ، وعلى جهة الاحتذاء على فعله . فلو أن أحدنا ساق البهيمة سوقا يؤدى إلى الإضرار بالغير، لكان ذلك ، وإن كان من فعلها [موجبا] للعوض(١) على السائق لأنه وقع منها لأجل سوقه وبحسب فعله . ولذلك نقول لو أن العاقل أمر عبدا أعجميا بقتل غيره، لكان العوض عليه إذا كان إنما يفعله على جهة الاحتذاء ولمكان الأمر ، لأنه إذا لم يكن لفعله حكم المبتدأ وتعلق بفعل الأمر هذا الضرب من التعلق، يصير كأنه فعله ويحل محل ما قدمناه فى الإلجاء والواجب . وعلى هذه الطريقة يجب متى تعدى بفعل يكون سببا لضرر يقع بالغير، أن يكون العوض عليه وإن تأخر الضرر . وهذا مثل أن يتعدى فى حفر بئر فيسقط فيها الضرير ، لأنه لما كان السبب من فعله ، صار كأنه المسقط له . وأما إذا كان المسقط ممن يمكنه التحرز من ذلك ، فترك التحرز متعمدا، فيجب أن لايكون العوض عليه . وكذلك إذا لم يكن متعديا يجوز ذلك .

فإن قال : فما قولكم فيمن شد خشبة على ظهر بهيمة فأضرت عند المشى بنفس رجل أو ماله ؟ أتقولون فى العوض إنه يجب على الشاد ذلك أو عليها أو على الله تعالى ؟

قيل له : يجب — على ماذكرناه من الأصول — أن يكون العوض عليها(٢) . لأن الشاد فى حكم الممكن فقط ؛ لأنها بذلك تمكن مما لولاه لم تكن متمكنة . وقد بينا أنه لا عوض على الممكن . وقد علمنا أنه غير واجب على الله تعالى لأنه غير فاعل

---

(١) فى الأصل فالعوض .

(٢) هذا قضاء عجيب !

لتلك المضرة ولا موجب لها[1] بوجه من الوجوه . فيجب أن يكون العوض عليها لأنها الفاعلة للضرر، وفعلها لذلك فى حكم المبتدأ ، وإن كانت[2] بما شد عليها تمكنت[3] مما لولاه كانت لا تتمكن . فهو بمنزلة أن يناول غيره سيفا فيقتل به فى أن العوض عليه لا على من يمكنه بالسيف . هـذا إذا لم يكن غيرها مصرفا لها بالسوق . وإن كان كذلك[4] فيجب العوض على ذلك الغير لأن فعلها وقع بحسب تصريفه على ما تقـدم القول به .

فإن قال : إن وجب عوض ما فعلته البهيمة عند سوق السائق عليـه ، فيجب أن يكون العوض على من قوى دواعى الظالم ، لأن تعلق فعله بالدواعى آكد من تعلق فعل البهيمة بسوق السائق . وقد ذكرتم من قبل خلاف ذلك .

قيـل له : إن البهيمة لا يصح فيها طريقة الدواعى ، فمتى صرفها السائق على طريقة مخصوصة ولم تعلم حال الفعل ولا حال الدواعى ، صار ذلك الفعل فى الحكم كأنه واجب عنـد فعله ، فلزم العوض . وليس كذلك الحال فيمن يقوى دواعى غيره إذا كان ممن يعرف العواقب وما يلزم أن يأتى أو يذر ؛ لأن المنع القائم فى عقله من الظلم آكد من تقوية غيره دواعيه إلى فعله ؛ فلا يخرج من أن تكون دواعيه مترددة بين الفعل والترك ، ويصير ما يفعله فى حكم المبتدأ ، فيكون العوض عليه . وأما إذا أضر زيد بغيره بفعـل توهم أنه يقع ، فالعوض عليـه ، وذلك بمنزلة أن يسق غيره سما وهو لا يعرف فيتلف[5] ؛ لأنه إذا لم يعرف ذلك وكان ظاهر ما سقاه أنه مما ينفع ، فهو المدخل له فى المضرة بما فعله ؛ لأنه عند الحاجة إلى ذلك

---

(١) فى الأصل له .

(٢) فى الأصل كان .

(٣) فى الأصل تمكن .

(٤) أى أن كان سائقها .

(٥) فى الأصل تلف .

وتصور النفع بفعله لامحالة مع الشاهد. وإذا سقاه وهو عالم بأنه يتلف، صار الضرر كأنه من قبله، فيجب أن يكون العوض عليه. هذا إذا كان فى حكم الحامل له على الشرب لحاجته. وأما إذا كان غنيا عنه بغيره ولامزية له عليه فالضرر الواقع كأنه من فعله بنفسه. لكن ذلك إنما يصح إذا كان الشاق وصفه ولم يأمر به ولاسقاه. وأما إذا سقاه ذلك بفعله أو بأمره له فقد حصل لذلك المشروب مزية على غيره مما يقوم مقامه. فالعوض واجب عليه؛ إلا أن يكون خيره بين شربه وبين شرب ما لا سم فيه فاختار ذلك على جهة الابتداء. وكل هذه الوجوه يستحق بها الذم لقبحها وإن افترق حالها فى باب وجوب العوض؛ لأنه قد يجب بما لا يجب به الذم، لأن طريقة استحقاقهما تختلف.

وقد بينا من قبل أن ما يقع من البهيمة من المضار لا يجوز أن نثبته ببعض ماذكرناه فيقال إن العوض فيها يجب على الله تعالى؛ لأنه تعالى وإن مكن وسلب العقل وفعل الشهوة فليس يخرج ما يقع منها من أن يكون من فعلها على وجه يجرى مجرى المبتدأ من غير تعلق له بأمر من فعل الله تعالى. فليس لأحد أن يعترض به على بعض ماذكرناه.

واعلم أن كثيرا من المخالفين استشنعوا ما نقوله من أن العوض يجب على البهيمة وعلى العقرب والزنبور، ويظنون أنا جعلناها مكلفة وجعلنا الفعل واجبا عليها. ومتى عرف غرضنا فيما نذكره من ذلك، سقط هذا الباب. وذلك أن العوض الذى يجب على السبع ليس بفعل واجب عليه ولا هو من أهل التكليف لفقد التمكين بالعقل وغيره، وإنما نعنى بذلك أن وصول العوض الذى يستحقه هذا المظلوم يجب أن يكون من أعواض السبع التى يستحقها على الله تعالى دون أعواض غيره. فيصير هذا القول منا بمنزلة أن نقول إن النفقة واجبة فى مال الصبي، ونعنى

بذلك أن ملكه أولى بأن يتناول و يصرف فى نفقة والده من ملك غيره . أو نعنى بذلك أن ذلك العوض لما كان لوكان السبع عاقلا ، ومن توفيره على المعوض ممكنا ، كان يلزمه توفيره . كذلك إذا لم يكن بهذه الصفة ، فيجب أن يكون العوض عليه ؛ كما نقول إن الدين على اليتيم ونعنى بذلك أنه فى حالة على وجه لوكان عاقلا متمكنا من الأداء لاختص هو بالوجوب . وهذا بين ، لكنه إنما يستعمل فى الواجبات التى تتعلق[1] بالأملاك الحاصلة أو ماهو فى حكم الحاصل . ولذلك لا تستعمل هذه اللفظة فى العبادات وما شاكلها مما يبتدئه المكلف . وفى ذلك إسقاط التشنيع فيما ذكروه ، بل الشنعة عليهم راجعة لأنه يلزمهم أن يقولوا إن ظلم الظالم هدر ، وإن الذى لحق المظلوم من قبله لا ينتصف له منه على وجه ؛ وإن حال ظالمه معه كحال غيره . وقد علمنا أن ذلك لا يصح فى الحكمة ؛ بل الواجب أن ينتصف تعالى للمظلوم من الظالم . وإذا وجب ذلك فى العاقلين — وعلمنا أنه إنما يجب لا لعقلهما لكن لثبوت حق أحدهما على الآخر — فيجب فيما ليس بعاقل من البهائم إن يكون هذا حاله .

وقد دللنا على طريقة وجوب الأعواض فى الشاهد بما أوردناه من الجمل ، وعدلنا عن تفريعه فإنه يطول .

---

(١) فى الأصل تعلق .

فصــل

فى بيان صفة العوض وما يبين به من غيره

اعلم أنه لابد فيه من يكون بفعل مستحقا على ضرر . فما هذا حاله يوصف بأنه عوض إذا كان الضرر من جهة المستحق عليه العوض : إما بأن يكون فعله، أوما يجرى هذا المجرى على ما بيناه. وبهذه الصفة يبين من التفضل لأن التفضل، غير مستحق ؛ فلفاعله أن يفعـله على كل وجه . وليس كذلك حال العوض لأنه كان مستحقا بالضرر، فقد دخل فى باب الوجوب . فلو لم يفعله فى حال وجوبه لاستحق الذم .

وقد بينا من قبل أنه لا يجوز أن يستحق على الضرر دفع أعظم منه، فلا يجوز أن يقال فى العوض أنه لا يجب أن يكون نفعا .

وقد علمنا أن النفع قد يستحق على الطاعة فيكون ثوابا ولا يكون عوضا .

فلا بد من أن يشرط فى ذلك كونه مستحقا عليه لضرر من جهته على ماقدمناه .

فإن قال : أفيجب أن يكون واقعا على طريق التعظيم والتبجيل كما تقولونه فى الثواب ؟

قيل له : لايجب ذلك بل يختار بين الثواب وبينه[1] بأمرين : أحدهما بالكثرة، لأنه لايجوز أن يساوى المعوض حال المساء على وجه . والثانى لوقوعه[2] على طريق التعظيم ، لأن العوض ليس هذا حاله .

فإن قال : ومن أين أن العوض لايجب فيــه وما أنكرتم أنه مستحق على وجه التعظيم ، لكن التعظيم الذى وقع لله يحبط رتبة التعظيم الذى فى الثواب .

---

(١) فى الأصل منه .   (٢) أى الثواب .

قيل له : لأنه قد ثبت فى الشاهد أن العوض قد يستحق على أحدنا بما يفعله بغيره أو يلزمه غيره ؛ ولا يجب أن يوصله على طريق التعظيم نحو الإبدال ونحو أجرة الأعمال . وإذا صح ذلك فى الشاهد وثبت أن ما يستحق من المدح بفعل الواجب يستحق على طريق التعظيم ، فيجب أن يحمل الغائب فى الوجهين على الشاهد .

فإن قال : إذا ساوى العوض الثواب فى أنه مستحق ، فيجب أن يكون مثله فى وقوعه على وجه التعظيم لأنه[1] تابع لكونه مستحقا ، وبذلك يبين التفصيل بينهما .

قيل له : إذا كان العوض والبدل فى الشاهد يستحق كالمدح ولا يجب أن يكون بمنزلته فى وقوعه على وجه التعظيم ، فقد سقط ما ذكرته .

فإن قال : لو لم يقع على وجه التعظيم لحسن من الله تعالى التفضل بمثله . ولو حسن ذلك منه لم تحسن منه الآلام والأمراض لأنه يكون فاعلا لها لأمر يحسن أن يبتدئه[2] .

قيل له : قد بينا من قبل أنه يحسن منه تعالى أن يبتدئ بذلك ، وأنه يحسن مع ذلك أن يؤلم ويمرض لما فيه من المصلحة فى التكليف . فلا يجب أن يكون عابثا بفعله من حيث حسن منه التفضل بمثل عوضه . وقد تقصينا القول فى ذلك من قبل ، فحكينا الخلاف بين الشيخين رحمهما الله فيه .

فإن قال : أفيجب أن يكون أزيد من الضرر المستحق به ؟

قيل له : ليس ذلك من شرطه وحده ، لأنا قد بينا أن العوض على ضربين : أحدهما ما يستحق على الله ، وذلك مما يجب أن يزيد قدره على قدر الضرر حتى

---

(١) أي التعظيم . (٢) أي بفعله ابتداء وهو التفضل .

يبلغ مبلغا لو كان المضرور عالما به لتحمل الألم لأجله وحسن ذلك منه فى عقله. فما هذا حاله يجب أن يكون زائدا وأن تكون زيادته على هذا الحد. وما يختاره العقلاء فى الشاهد من الضرر لأجل العوض. فيجب أن يكون بهذه الصفة ؛ وإن كان بينه وبين ما يجب على القديم تعالى من الأعواض مفارقة على ما ذكرناه من قبل. وأما ما يجب من الأعواض على طريق الانتصاف فقد بينا أنه لا يجب أن يكون أزيد من الضرر ، بل يجب أن يكون مثله فى القدر حتى يصير لأجله كأن الضرر لم يقع. ويجرى ذلك على ما نقوله فى الإحباط والتكفير أنه لابد من اعتبار الموازنة فيهما حتى لا يفضل أحدهما على الآخر وإنما يسقط من الثواب بقدر العقاب إذا كان ظلمه[1] محبطا ؛ ومن العقاب بقدر الثواب إذا كانت معاصيه مفكرة.

وقد بينا أن الشاهد يقضى بصحة هذه التفرقة ، وذلك لأن من غصب غيره درهما إنما ينتصف منه بأخذ مثله أو عينه إن كان موجودا ولا يحسن لأجل ذلك أن يخرج العاقل درهما من ماله بدرهم لا مزية له ألبتة لأن ذلك يكون عبثا. وإنما يخرجه من ملكه ليستفيد بملك ما يحصل له به من الفائدة ما كان لا يحصل ببقاء الدرهم فى ملكه. وهذا بين.

---

(١) فى الأصل عليه.

فصـــل

فى بيان الدلالة على أن العوض منقطع

اعلم أن الذى كان يقوله شيخنا أبو على رحمه الله أولا القول بدوامه وهو مذهب كثير من مشايخنا المتقدمين . ثم قال فيه إنه ينقطع، وهو الذى يذهب إليه شيخنا أبو هاشم رحمه الله وأصحابه . وقد استدل على ذلك بأنه قد ثبت فى الشاهد حسن تحمل الضرر لأجل قدر من العوض مخصوص . وصار علمه بذلك القدر جهة لحسنه ، لأنه متى علمه علم حسن ، تحمل المضرة ، ومتى لم يعلم ذلك لم يعلم حسن تحملها ، بل يقبح منه فى عقله أن يتحمل ذلك . وكذلك لو[1] علم أنه يؤدى إلى دون ذلك القدر، لما حسن منه تحملها، فصار العقل يشهد بقبح المضرة إذا عريت من المنفعة ، وشهد أيضا بقبحها إذا نقصت عن قدر مخصوص . يبين ذلك أن العاقل يتحمل مضرة مخصوصة لأجل دينار إذا كان قدر المستحق عليها ، ولا يستحسن تحمل ذلك لدرهم ، كما لا يستحسنه إذا عرى من العوض .

وإذا صح ذلك ، فلو كان من حق الضرر أن يستحق عوضا دائما لكان بجملة ذلك هو القدر المستحق عليه ، وكان من لا يعلمه لايستحسن تحمل الضرر، كما لايستحسنه إذا نقص عوضه فى الشاهد عن قدر مايستحق به . وفى علمنا بأن العقلاء لايستحسنون تحمل المضار مع جهلهم بدوام العوض واعتقادهم فيه الانقطاع دلالة على أنه لا يستحق إلا عوضا منقطعا على ما بيناه .

وليس لأحد أن يقول : إذا جاز أن تستحسنوا تحمل مشقة الطاعات وإن لم يعلم دوام ثوابها ، فهلا جاز أن يعلم حسن تحمل المضرة وإن لم يعلم دوام العوض فيها ؟

---

(١) فى الأصل فلو .

ولا يمنع ذلك من أن العوض دائم ، كما لا يمنع ذلك فى الثواب ؛ وذلك لأن العلم بجهة حسن المضرة ما نعلمه من العوض على ما قدمناه . وليس جهة حسن الطاعة دوام الثواب عليها . يبين ذلك أنه قد يعلم حسن الطاعة من يجهل كل الثواب . ولا يجوز أن يعلم تحمل المضرة من يجهل كل العوض . وذلك يبين أن العوض هو جهة حسن المضرة كما أن المعرفة بقدر ما يستحق به يجب أن يكون جهة لحسنه على ما بيناه فى الشاهد . وفى ذلك إسقاط ما سأل عنه . يبين ذلك أن الطاعة لما كانت جهة حسنها أنها مصلحة ، فواجب أن يعلم المكلف ذلك من حالها على جملة أو تفصيل حتى يعلم حسنها ، وثبوت العوض فى المضرة فى أنه جهة حسنه بمنزلة كون الطاعة مصلحة لا بمنزلة استحقاق الثواب به .

ولهذه الجملة يحسن ويجب على الكافر والفاسق الطاعة وإن لم يستحقا بها ثوابا . ولا يجوز أن يحسن من أحد تحمل المضرة على هذا الوجه إلا مع المعرفة بالنفع والعوض .

فإن قال : إنا نفصل بين العوض فى الشاهد والغائب ؛ فنقول فى المستحق فى الشاهد إنه منقطع . وإن كان ما يستحق على الله تعالى يكون دائما .

قيل له : أفليس إذا أحوج[(١)] تعالى العبد إلى التكسب فتحمل المضرة لأجل درهم ، فقد استحق على الله تعالى العوض الدائم على الدرهم كما استحق الدرهم من حيث أحوجه[(٢)] إلى ذلك ، فصار كأنه فعله فيه . فقد كان يجب أن لا يستحسن تحمل هذه المضرة لأجل هذا القدر دون أن يعلم دوام عوضه . وهذا يبين صحة ما قدمناه .

---

(١) فى الأصل أخرج .

(٢) فى الأصل أخرجه .

فإن قال : فأنتم تقولون في هذا العبد إنه مع الدرهم يستحق على الله تعالى العوض المنقطع وإن كان قد استحسن تحمل المضرة مع فقد العلم به ؛ فجوزوا ما نقوله من استحقاق العوض الدائم بذلك وإن كان لا يعلمه .

قيل له : إن الذي يستحقه على الله تعالى عندنا من العوض هو ما يقابل الضرر الذي يناله لا بفعله ، وما يقابل الغم الذي يلحقه بفقره وحاجته ؛ وكلاهما من قبل غيره . وأما ما يحمله من المضرة فلا يستحق إلا الأجرة التي تحملها لأجلها(١) . وليس كذلك قولكم فإنكم تحكمون بأنه قد استحق على هذا الضرر نفسه العوض الدائم كما استحق الأجرة . فيلزمكم أن لا يستحسن العاقل تحمل ذلك إلا مع المعرفة بالأمرين على ما قدمناه .

فإن قال : إذا صح في الثواب إنه دائم ، فيجب أن يكون العوض مثله في الدوام .

قيل له : إنما قلنا بذلك في الثواب بدليل دوام المدح وبينا أنه مستحق كاستحقاقه . وإذا كان أحدهما دائماً فكذلك الآخر . وهذا الدليل يخص الثواب فلا يجب أن يكون العوض بمثابته ، كما لا يجب أن يقال إن العوض يقع على وجه التعظيم وإن وجب مثله في الثواب .

فإن قال : لو كان العوض ينقطع لكان التفضل أزيد حالا منه لأنه مما يحسن منه تعالى أن يديمه ، وذلك يؤدي إلى أن المستحق يحط عن رتبة التفضل .

قيل له : إنا لا ننكر ما سألت عنه ، لأنه قد ثبت في الشاهد أنه يحسن من أحدنا أن يتفضل بأكثر مما يستحقه الأجير ، فما المانع مما ذكرته ؟

---

(١) في الأصل لأجله .

وقد بينا من قبل أن المستحق إنما يجب أن تكون له مزية على التفضل متى لم يكن سبب الاستحقاق تفضلا . وأما إذا كان القديم تعالى الذى هو المتفضل بجميع ما معه يصح استحقاق العوض ، فليس يجب أن يكون للمستحق مزية على ما يتفضل به ؛ بل ربما كان للتفضل مزية ، وربما يكون أوقع فى النفس . وإنما يجب إثبات مزية للمستحق فيما بيننا ، لأن أحدنا قد يأنف من تفضل الغير ويغتم لحاجته إليه ويخاف منه عليه ، فيتأذى به وكل ذلك لا يتأتى فيه تعالى ، فلا يصح ما سألت عنه .

فإن قال : لو كان العوض منقطعا لحسن منه تعالى إذا أعاد المعوَّض[1] فى الآخرة أن يقطع العوض عنه ، وفى قطعه العوض عنه وجوه من الفساد : منها أنه يؤدى إلى أن يعلم ذلك أو يجوز فيغتم بانقطاعه . ومتى اغتم بذلك استحق بغمه عوضا . والقول فى العوض الثانى كالقول فى العوض الأول . وذلك يوجب لزوم دوامه على القول بانقطاعه ، فيجب أن يكون دائما . ومنها أنه تعالى كان يجب أن يحسن منه أن يميته ، والإماتة لا تحسن فى الآخرة لأنها تكون عبثا لا فائدة فيها ، لأنه لا يمكن أن يقال إنه تعالى يفعلها للصلحة مع أن الآخرة ليست بدار تكليف . وذلك يوجب أن القول بانقطاع العوض يقتضى إضافة قبيح إلى الله ، فيجب القول بدوامه . ومنها أنه لو قطع عنه العوض وهو حى مشته لحقته[2] مضرة بفقد المشتهى ، فيصير بمنزلة المؤلم ، وذلك لا يحسن فى الآخرة ، لأنه إنما يحسن العوض فى الشاهد للصلحة .

قيل له : إنا لا نوجب فى العوض أن يكون موصلا إلى مستحقه مع كمال عقله ، بل لا يمتنع أن يوصل ذلك إليه وهو غير عالم به وبأحواله . ويفارق العوض عندنا

---

(١) أى يميته .   (٢) فى الأصل لحقه .

فى ذلك الثواب ، لأنه يجب أن يعلم المثاب أن ذلك مستحق على طاعاته ، وأنه يستحقه على جهة التعظيم ، وأنه واقع كذلك . وإذا صحت هذه الجملة ، فالمستحق للعوض إن كان مثابا فنافعه لا تنقطع ، والمسألة زائلة[1] . وإن كان ممن لا يستحق الثواب فغير واجب أن يعلم العوض ، فكيف يغتم بانقطاعه ؟ وإذا لم يجب ذلك فيه ، بطل قولهم إن ذلك يؤدى الى تزايد العوض حالا بعد حال وإلى دوامه ؛ لأن ذلك إنما كان يجب لو كان لا بد عند الانقطاع من أن يغتم أو قبله ، وذلك من صفة العقلاء . وقد بينا أن ذلك غير واجب فى المعوض . فما الذى يمنع من أن يوصل تعالى إليهم العوض ولا يعرفون أنه ينقطع ، ويقطعه عنهم من غير أن يشعروا . فلا يستحق بذلك عوضا .

فإن قال : أفليس قطعه لذلك عنهم مضرة ؛ فهلا استحقوا به العوض وإن لم يعرفوه[2] ؟

قيل له : إن قطع النعمة لا بمضرة لا يوجب العوض ، وإنما يجب ذلك فى قطعها[3] إذا كان بضرر وألم .

فإن قال : أفليس فى الشاهد يستحق من يميته تعالى بالإماتة العوض على كل حال ؟ فهلا وجب مثله فى قطع العوض ؟

قيل له : ربما أطلق شيوخنا ذلك على ما ذكرته ، لكن الصحيح أنه لا يستحق بالإماتة عوضا إذا عرى من غم وضرر ، وإنما يستحق بها ذلك إذا ضامها أحد هذين ، وإذا لم يمتنع أن يقطع تعالى العوض فى الآخرة من غير مضرة ، فمن أين أنه يستحق بذلك عوضا محدودا ؟

---

(١) أى والسؤال غير وارد .

(٢) فى الأصل يعرفونه .

(٣) فى الأصل قطعه .

فإن قال : أليس لو قطع هذا العوض عن المثاب لانتقصت منافعه ، فيلحقه تنغيص ، وذلك لا يصح ؛ فيه فيجب أن يكون ما يوفر عليه من العوض دائماً .

قيل له : إنه تعالى إذا قسم العوض الذى يستحقه على أوقات طويلة ، لم يمتنع أن يكون قدر الواصل إليه فى كل حال مما لا يتبين عليه بالإضافة إلى ثوابه ، فلا يجب ما ذكرته ، ويصير فى الحكم كأنه لم ينقطع إذا كان الحال هذه . فلا يؤدى إلى ما ذكرته .

وبعد ، فإنه لو علم نقصه كان لا يمتنع أن يعتد بذلك ، كما لا يعتد المثاب بزيادة مرتبة من ثوابه . فكما لا يجب فى ذلك التنغيص والغم لأنه تعالى يقصر شهوته وغرضه على ما هو فيه ؛ فكذلك لا يجب مثله فيما سألت عنه .

وبعد ، فما الذى يمنع من أنه تعالى يوفر العوض على المثاب قبل دخول الجنة ، فلا يبقى له عوض مستحق ولا يؤدى إلى أن ينقطع عنه فى حال الثواب فيتبين نقصه ؟

وبعد ، فما الذى يمنع من أن ينقطع عن المثاب ويتفضل تعالى عليه بإدامة مثله ، ويصير حال العوض مع الثواب كالتفضل الذى وعد به تعالى للتائبين . فكما أن ذلك لا يبطل من حيث يجوز أن يقطعه فيلحق المثاب تنغيص لأن ذلك إنما يلحق بالقطع لا بتجويزه ، فكذلك القول فى العوض إذا وصله تعالى بأمثاله من التفضل .

فإن قال : إنكم أجبتم عن المسألة فيمن ليس بمثاب أنه تعالى قد عوضه وإن لم يكن عاقلا فلا يجب أن يلحقه غم بتجويز انقطاعه ، وهذا لا يصح ؛ لأن من قولكم إن المعوض يعيده تعالى ويكمل عقله حتى يصير عارفا بالله تعالى ؛ فالمسألة باقية .

قيل له : إنا لا توجب ما ذكرته من جهة العقل ، ولو وجب لكان يجب سمعا ، ولا دليل في السمع على خلاف ما قلناه مما يسلم معه الجواب على كل حال ؛ وذلك أنه ورد السمع بأنه تعالى يكمل عقولهم في الجنة ، لم يمتنع أن يحصل ذلك بعد توفير العوض عليهم ثم يديم التفضل ، وغير ممتنع أنه تعالى يجعلهم بمنزلة المراهق في الدنيا ، فلا يتبين النغص والغم بانقطاع ذلك ، وهذا هو الأقرب فيما يروى أن الأطفال خدم أهل الجنة ؛ فكأنه تعالى يعيدهم في الآخرة على ما يقارب حكمهم في الدنيا ، وعلى هذا الوجه روى أن الله تعالى يقتص للجماء من القرناء(١) ، وروى أنه تعالى يعيد بعض البهائم فيكون كالثواب لأهل الجنة بأن يحسن صورها ، ويعيد بعضها في النار فيكون عقابا عليهم كالحيات والعقارب ، وفي ذلك إبطال ما سأل عنه . على أنه تعالى لو أكمل عقولهم في الآخرة وأعلمهم أنه يصل عوضهم بالتفضل الدائم ، ما الذي كان يمنع مما نقوله . أوليس قد صح أنه تعالى يتفضل على بعضهم ثم لا يجب مع تجويزه في التفضل أن ينقطع أن يغتم فيلزم دوام التفضل ؟ بل نقول إنه إن كان عاقلا فالله تعالى يعلمه أن ذلك يدوم ، أو يصرفه عن التفكير في دوام ذلك وانقطاعه . فمثل ذلك نجيب به في المعوض ، وهو أنه تعالى يعلمه أنه يديم عليه التفضل فلا يلحقه تنغيص لتجويزه انقطاع ذلك ، ولا يؤدى القول بانقطاعه إلى القول بدوامه على ما ظنه السائل .

فإن قال على ما قدمناه من أنه تعالى يجوز أن يعوض ويقطع من غير غم : إما بالإماتة أو غيرها . أليس ذلك يؤدى إلى أنه تعالى عابث بما فعله من الإماتة .

قيل له : إنه تعالى قد يجوز أن يفعلها على وجه يقع به لبعض عباده السرور . فيخرج من أن يكون عبثا ويحسن فعله وإن لم تكن هناك مصلحة ؛ لأنه إنما

(١) الجماء الشاة التي لا قرن لها ؛ والقرناء ما لها قرن .

كان يجب أن لا يحسن إلا للصلاح لو كان مضرة . وأما إذا لم يكن فيه مضرة ، فإنه يكفى فى إثبات حسنه ما يخرج به من أن يكون عبثا . وعلى هذا الوجه يصح ما يروى أنه تعالى يعوض البهائم ثم يقول لها كونى ترابا فتخرج من أن تكون حية .

فإن قال : أفتجوزون على هــذا القول أن يقطع تعالى عن الحى العوض بغير الإماتة ، ولكن بفقد العقل أو قطع الشهوة أو الفناء .

قيل له : إن فقد العقل يتضمن قطع العوض ؛ لأنه يصح إيصاله إليه معه ، كما يصح ذلك مع كمال العقل . فلا مدخل له فى هذا البــاب . وأما مذهب الفناء فلا يصح من حيث ثبت أن فناء بعض الأجسام فناء لسائرها . ولولا ذلك لكان كالإماتة فى هذا الباب ، وأما قطع الشهوة فعلى مذهب من يقول إن الحى منا لا يخلو من شهوة أو نفار ، فذلك يبعد ، وأما على ما نقوله من ان الحى يجوز أن يخلو منها ، فـا الذى يمنع من أنه تعالى بعد توفير العوض لا يفعل فيه الشهوة والنفور ، ويجعله ممن[1] لا تلحقه مضرة ، ويصير جميــع ما يشتهى عنــده بمنزلة الأكل والنكاح عند الملائكة الذين لم يخلق لهم فيهما شهوة .

فإن قيل : أفليس يلحقه الغم والحسرة متى علم المنافع التى ينالها غيره ؟

قيل له : إذا لم يجب أن يلحق الملائكة فيما لا تشتهى الغم ، فما الذى يمنع من أن لا يلحقه ذلك فى شىء من الشهوات . وإنمـا يغتم الحى منا بما يعلم أنه يضره ، أو يظن ذلك فيــه . فإذا كان الحى ممن لا يلحقه المضار لفقد النفور عنده[2] ، فمن أين أن ذلك واجب فيه .

فإن قال : لو كان العوض منقطعا لم يكن بعض المقادير بأن تنقطع عنده أولى من بعض ؛ وذلك يوجب فساد انقطاعه ووجوب دوامه .

---

(١) فى الأصل بما . (٢) فى الأصل عنه .

قيـل له : إن العوض إذا كان مستحقا على الضرر ، فيجب أن يكون معتبرا به ، يكثر بكثرته ويقل بقلته ، وهـو تعالى عالم بمقادير ذلك . فينقطع بعد توفير القدر الذى هو المستحق ، دون ما زاد عليـه أو نقص منه ، ويصير سبيل جميع العوض سبيل ما يستحق من الثواب فى الوقت الواحد على الطاعة . فكما لا يجوز أن يقـال ليس بعض المقادير فيها بأن تستحق أولى من بعض ، فكذلك القول فيما ذكرناه .

فإن قال : ألستم ألزمتم من قال إن العقاب لا ينقطع لأجل الثواب فى الفاسق، أنه ليس بعض المقادير(١) بأن تنقطع عنـده أولى من بعض ، وإذا صح عندكم لزوم ذلك له فهلا يصح مثله فيما ألزمناكم فى العوض؟

قيل له : إنما قلنا ذلك من حيث ثبت فى العقاب أنه يجب أن يكون دائما على المعاصى ؛ فقلنا إن كانت الطاعة قد أثرت فى عقاب المعصية، فيجب أن تزيله أصـلا ؛ لأن بعض مقاديره ليس بأن تزول أولى من بعض ، وليس كذلك حال العوض لأنه لم يثبت فيـه الدوام على وجه . فلا يصح فيه مثل الذى ألزمنا القوم فى انقطاع العقاب .

فإن قال : إن جاز فى العوض أن يكون منقطعا ، فيجب أن يجـوز فيه أن يكون مشـوبا بالتنغيص والغموم ، وقد علمنا أن ذلك لا يحسن لأجله إزالة الأمراض والأسقام بالحى فى الشاهد كما نقوله فى الثواب .

قيل له : ليس هذا السؤال مما يتصل به دوام العوض لأنه لازم عليه كلزومه على انقطاعه بأن يقـال إنه وإن كان دائمـا فيجب أن يجوز معـه التنغيص لأنه

---

(١) أى ألزمتم أنه ليس بعض المقادير الخ .

مفارق للثواب ؛ وما تجيبون به عن ذلك ، فهو جوابنا عما سألوا عنه ؛ لأنهم إن قالوا إنه تعالى يزيل عنهم الغم والشوب فلا يلحقهم تنغيص ، قلنا بمثله فى العوض المنقطع .

فإن قال : إذا كان منقطعا فلا بد فيـه من الشوب والغم ، وليس كذلك إذا قيل بدوامه .

قيل له : إن كان لأجل الغم بانقطاعه يجب تجويز الانقطاع ، فقد بينا الجواب عنه . وإن كان لأجل قلّته فهـو لازم على الدوام كلزومه على المنقطع . والجواب واحد ، وهو أنه تعالى يقصر شهوتهم على القدر الذى يوصله إليهم من العوض ، فلا يجب ثبوت هـذا الغم فيهم ، وإن كان التنغيص الذى ذكرته مما يلحق من الآلام فذلك منتف عن أهل الآخرة . وفى ذلك إسقاط السؤال .

وقد ألزمهم شيخنا أبو هاشم رحمـه الله القول بقبح تكليف من يعلم الله أنه يكفر بأن قال كان يجب أن يفعل تعالى به من الآلام ما يعظمه عوضـه بدلا من التكليف ، فيكون له بذلك بمثـل قدر الثواب ، والعوض دائم كالثواب ، فيصح أن يستحقه على الدوام ، ويكون ذلك موجبا لقبح تكليفه الذى يعلم أنه لا يؤديه إلى الثواب لسوء اختياره . وبين أن ذلك لايرجع عليه لأنه لايجعل للعوض منزلة الثواب فى الدوام ؛ فيحسن منه تعالى أن يكلفه مع العلم بأنه يكفر لهذه المزية التى لا تصح لمن يقول بدوام العوض . وبين أنه لا يمكنهم القول بأنه لايحسن أن يفعل بهم من الآلام مايعادل عوضه قدر الثواب ، وذلك أنه لامانع يمنع من حسن ذلك .

فإن قال : المـانع من ذلك أنه لايكون لطفا .

قيل له : إنمـا يجب فى الألم أن نثبته لطفا إذا خرج به من أن يكون عبثا . فمتى علم من حاله أنه يصـير به إلى منزلة الثـواب فى الكثرة والدوام ، فيجب أن لا يكون عبثا ، لأن هذا القدر لا يحسن التفضل بمثله .

فإن قال : لوكان العوض منقطعا لوجب فيما يستحقه الفاسق من العوض إذا جعل فى النار تحقيقا من عقابه أن ينقطع ذلك ؛ وذلك يوجب أن يجدوا الروح[(١)] فى بعض أحوالهم .

قيل له : إن تخفيف ذلك إذا قسم فى أوقات طويلة ، لم يجب بانقطاعه أن يتبينوا الفصل ، ولو تبينوه ما كان يجب أن يبلغ قدرا يعتد به ، فيصير حاله بمنزلة ما يعلمه من مزية عقاب غيره على عقابه فى أنه لا يجد روحا لأجله . ومما يدل على أنه منقطع أن الدليل قد دل على وجه لوجوب العوض . وهو بعينه لا يدل على وجه لدوامه . ولا دليل آخر على دوامه . ولابد فى وجوب دوامه من وجه نعلم به وجوب ذلك . وإذا عدم الدليل فيه، فواجب القضاء بفقد دوامه ، وهذا يؤدى إلى انقطاعه[(٢)] . وآخر[(٣)] مايذكرون فى ذلك أنه لوكان العوض دائما فى المضار لوجب أن يحسن فى العقل من أحدنا تحمل المضرة من غير منفعة أصلا . بل كان يجب أن يحسن الظلم ، لأن الظالم يجب أن يكون قد عرض المظلوم لمنفعة دائمة بظلمه . وكان يجب حسن ذلك متى ذبح البهائم قبل ورود الإباحة ، وأن يحسن منا ذبح البهائم التى لم يرد الشرع فيها بإباحة الذبح ؛ بل كان يجب أن يحسن من أحدنا قبل ولده وعبده[(٤)] لما فيه من تعويضه العوض الدائم . وفساد ذلك يقضى بأنه منقطع . وهذه الطريقة لازمة لهم إذا قالوا بدوام جميع الأعواض . وأما إذا قالوا بدوام العوض الذى يجب على الله تعالى فى الأمراض والأسقام من حيث فعلها[(٥)] تعالى لأجل النفع فإنها غير لازمة لهم . وإنما تلزم هذه الطريقة مع القول بأن العوض يجب على الله

---

(١) أى الراحة .

(٢) فى الأصل بانقطاعه .

(٣) فى الأصل وأحد .

(٤) فى الأصل وغيره .

(٥) فى الأصل فعله .

تعالى من حيث مكن من الآلام . فعلى الجمع بين المذهبين تلزم . وأما مع التفرقة بينهما فهى غير لازمة . وكما أنا نفصل بين العوضين فنقول فيما يستحق على الله تعالى إنه يجب أن يكون زائدا ، وفيما يستحق فى الشاهد على الظالم إنه لا يجب ذلك فيه ، فلهم أن يفرقوا بينهما فى دوام ما يجب على الظالم . لكنه يمكن أن يقال إنه تعالى إذا أحوج العبد بالجوع والعطش ، فيجب أن لا يلزم هذا العبد دفع المضرة عن نفسه ، وأن يكون صبره عليهما أوجب لما فيه من دوام العوض . فيلزم ذلك وما شاكله .

ومتى قال : إن العقل يقتضى وجوب إزالة المضار ، فلذلك يلزم دفع الجوع والعطش بما يتحمله من المضرة .

قيل له : قد كان يجب أن لا يحصل هذا العلم فى عقله لو كان العوض فى الضرر دائما ، لأنه يناقض أن يعلم وجوب دفع الضرر الذى يستحق به النفع الدائم بضرر مثله أو دونه .

فإن قال : إنه إذا تحمل المضرة لدفع الجوع والعطش استحق على ما يحمله أيضا عوضا دائما .

قيل له : فقد كان يجب أن يكون مخيرا بين هذين ولا يكون أحدهما أوجب من الآخر ، بل كان يجب أن يكون الصبر أوجب لأنه يزداد به العوض مع دوامه . وكان يجب إذا وجد ما يزيل به الجوع والعطش من غير كد أن لا تلزمه إزالتهما ، لأن قطع النفع الدائم بنفع منقطع لا يجوز بأن يجب . وكل ذلك يبين صحة ما قلناه فى انقطاع العوض .

فصــــل

فى بيان كيفية إيصال العوض إلى من يستحقه على الله تعـالى

اعلم أن المستحق للعوض عليه تعالى قد يكون مكلفا وقد يكون غير مكلف . والمكلف قد[1] يكون ممن يصح إيصال النفع إليه ويحسن كأهل الجنة . وقد يكون ممن لا يحسن إيصال ذلك إليه كأهل النار . وإذا كان غير مكلف ، فإنه تعـالى يوصل ذلك إليه على الوجه الذى قدمناه بأن ينفعه بالقـدر[2] الذى استحقه . ثم يكون الكلام فى انقطاعه ووصله بالتفضل على ماذكرناه . ومن جهة العقل كان يجوز أن يوفر أعواضه فى الدنيـا ولا تجب إعادته إلا فيمن يستحق العوض على ما ناله من الآلام فى حال موته ، وأن ذلك لا يجوز إلا أن يتأخر توفيره عليه .

فإن قال : هلا قلتم إنه تعالى يوفر كل الأعواض عاجلا ويصح أن يوفر عوض الآلام التى مات عنـدها بأن يقـدمه[3] كتقديم أجرة الأجير ، فلا تجب من العقل إعادة من هذا حاله للعوض ؟

قيل له : إن العوض من حقه أن يستحق بالضرر ، فلا بد من تقدم الضرر المسـتحق به ، أو من حصول عقـد وشرط يقتضى أن الأجرة المتقدمة فى حكم الأجرة المتأخرة ، وذلك لا يصـح إلا على التراضى ؛ فلا يجوز أن يقال إنه تعـالى يقدم عوض الآلام قبل فعله لهـا . فلا بد إذن من إعادة من مات بالآلام ليوفر

---

(١) فى الأصل فقد .

(٢) فى الأصل القدر .

(٣) أى العوض .

عليه العوض . وكذلك من دامت[1] به الأمراض على وجه مخصوص يعلم عند موته أن الأعواض لم تتوفر عليه ؛ لأن قدر ما لحقه من سرور ولذة لا يعدل ما ناله من الآلام .

فإن قال : أيجب فى العوض الذى تستحقه البهيمة أن يكون من جنس ما يشتهيه عاجلا أو يجوز أن يكون بخلافه .

قيل له : يجب أن يكون نظير ذلك أو مقاربا له ؛ لأنا لو جوزنا خلاف ذلك لجوزنا فى أعواض الملائكة أن تكون من جنس المأكول والمنكوح وإن كانوا لا يشتهون ذلك . وإذا ثبت فى الثواب أنه يجب أن يكون من قبيل ما يشتهيه المثاب فى الدنيا وإن كان له منازل زائدة على ذلك ، فكذلك القول فى العوض . هذا هو الذى قاله شيخنا أبو عبد الله رحمه الله . ولا تمتنع التفرقة بين الأمرين[2] ، لأن الذى أوجب فى الثواب ما ذكرناه أنه تعالى رغب به فى الطاعة وأوجبه لأجلها[3] . فلا بد فى المطيع من أن يعلم القبيل الذى لأجله يتحمل الطاعة . وذلك يقتضى أنه من جنس ما يشتهيه . وليس كذلك حال العوض ، لأنه تعالى يفعل الآلام لأجله من غير أن يعلم المعوض كيفية استحقاقه له . فلا يمتنع فى الآخرة أن يجعل لذة البهيمة فيما يشتهيه أحدنا ويوصل الأعواض إليها ، كما لا يمتنع فى الدنيا أن يغير تركيبها ويبدل شهوتها فينقلها إلى مثل ما تشتهيه . فيجب أن يكون الذى يقطع به[4] فى العوض أنه منافع على وجه مخصوص . وأما أن يقال إنه من جنس ما تشتهيه البهيمة فغير واجب . وإنما يصح ذلك فيمن تنقص حال

---

(١) فى الأصل فى دام .

(٢) أى العوض والثواب .

(٣) فى الأصل لأجله .

(٤) فى الأصل عليه .

شهوته عن شهوة غيره . وأما من المعلوم أنه يشتهى الأمور على أعلى الوجه فى بابه، فيجب أن يكون العوض ما يشتهيه فى دار الدنيا .

فإن قيل : إذا جوزتم أن يوصل تعالى العوض إلى البهيمة من جنس ما تشتهيه فى الدنيا ، فما قولكم فيها إذا أضرت بالمكلف فاستحق عليها عوضا . ما الذى ينقله تعالى من عوضها إلى المكلف . أيجب أن ينقل إليه ما تستحقه ، وهو من جنس ما تشتهيه أو لا يجوز ذلك .

قيل له : إنما يلزم هذا السؤال من يقول لا تستحق من العوض إلا من جنس ما تشتهيه ، وإن كان له أن يقول إنها وإن استحقت ذلك فالقديم تعالى ينقل ما يقوم مقامه إلى المكلف ؛ لأنه المتصف من الظالم ، فلا بد فيما ينقله من أن ينقل على الوجه الذى يصح عليه ، كما نقوله فى المظلوم إذا كان من أهل النار أنه تعالى يجعل العوض جزءا من عقابه . وأما على هذه الطريقة التى ذكرناها، فلا مسألة علينا فيها ؛ لأنا قد بينا أنها تستحق منافع ، وأنه يجوز أن تكون بخلاف ما تشتهيه فى الشاهد . فنقله على هذا الوجه يصح إلى المكلف . وأما إذا كان المستحق للعوض مكلفا وهو من أهل الجنة، فالحال ظاهرة فى أنه تعالى يوفر عليه الأعواض مع الثواب ، فيكون ذلك من قبيل ما يشتهيه ، لأنه أعلى منازل الشهوة . وقد بينا أن انقطاعه لا يوجب تنغيصا بما لا وجه لإعادته[1] . وأما إذا كان من أهل النار، فإن كان تعالى قد وفر العوض عليه قبل إدخاله النار، فلا كلام فيه .

وذلك صحيح عندنا من جهة العقل ؛ لأنه إذا كان منقطعا ، صح توفيره عليه قبله . لكن السمع قد ورد بأن ذلك لا يصل إلى الكفار فى الآخرة قبل دخول النار ، وأنه لا يلحقهم منافع وسرور ؛ بل هم فى غم وحزن . وإذا صح ذلك ، وأنه

---

(١) أى بينا — بما لا وجه لإعادته — أن انقطاعه لا يوجب تنغيصا .

تعالى يجعل عوضهم تحقيقا من عقابهم ؛ لأنه لافرق فى العقل بين إيصال لذة و إزالة ألم ، وهما فى عقول العقلاء بمنزلة لذتين مثلين ؛ لأن العاقل قد يختار إزالة الآلام بفقد لذات زائدة عليها ، وقد يختار اللذات الزائدة بتحمل الآلام ، كما يختار الأزيد من الأنفع على الأنقص . ولهذه الجملة قلنا إنه تعالى يخفف عقاب الفاسق بما معه من الطاعات و يزيل من عقابه قدر ما يستحقه من الثواب على الطاعات . وكل ذلك يبين صحة ما قدمناه .

فإن قال : أتقولون إنه فى الأصل استحق على الآلام إزالة العقاب ، أو تقولون إنه استحق اللذات ثم نقل حقه إلى إزالة العقاب وتخفيفه ؟

قيل له : ربما عاد الخلاف فى ذلك إلى عبارة ؛ لأنا إن قلنا إنه فى الأصل يستحق على الآلام تخفيف العقاب بشرط أن يكون من أهل النار ، واستحق عليها الملاذ بشرط أن يكون ممن لاعقاب عليه ، جاز . و إن قلنا إنه فى الأصل استحق اللذات ، لكنه إذا كان ممن يصح إيصاله إليه ، وجب وصح إيصاله . فلم يجز فى الحكمة أن يبخس حقه من ذلك . و إذا كان لسوء اختياره قد صار ممن لا يصح إيصاله إليه ، أوصل تعالى إليه ما يقوم مقامه ، جاز أيضا . وعلى الوجهين جميعا السؤال ساقط ، وإن كان الأقرب ما ذكرناه ثانيا كما نقوله فى الطاعة إنه يستحق بها الثواب و يصير جزءا من عقابه إذا كان قد أحبطها .

فإن قال : أيجوز وهو من أهل النار أن يستحق العوض مع أنه قد أحبط ثوابه بفسقه . وما ذكرتم أن يحبط أعواضه فلا يستحقها أصلا .

قيل له : إن العوض لا يحبط بالعقاب كالثواب لما نبينه من بعد .

فصــل

فى أن العوض لا يحبط بالعقاب

اعلم أن الوجه الذى به يقع الإحباط والتكفير بين الثواب والعقاب هو لأمر يرجع إلى تنافيهما فى العقل ودوامهما على وجه مخصوص على ما نبينـه فى الوعيد، وذلك مرتفع عن العقاب والعـوض[1] : لأن العوض لا يجب أن يفعل على طريق التعظيم فينا فى فعله تعالى له فعل العقاب . وهو منقطع غير دائم . وإذا صح ذلك لم يمنـع استحقاقه العقاب استحقـاق العوض ، ويثبت بذلك ماقلنـاه من أنه لا يحبطه . يبين ذلك أنه قد ثبت فى الشاهد أن المدح والذم يتنافيان للاستحقاق، ولابد من أن يؤثر أحدهما فى الآخر . ثم لم يجب فيمن يستحق الذم والعقاب أن لايستحق الأعواض فى الشاهد كما لايستحق المدح . فكذلك القول فى الأعواض فى الآخرة . وإنمـا تدخل الشبهة فى هذا الباب على قول من يقول بدوام العوض، وإن كان ذلك يبعد أيضا من حيث يصح أن يفعل لا على طريق التعظيم .

فإن قال : فإن كان العقاب لم يزل عوضه ، فيجب أن يوفر عليه فى الآخرة ، وذلك يوجب كونه معاقبا منفوعا .

قيل له : قد بينا من قبل أنه يوصل إليه مايقوم مقامه وهو تخفيف عقابه ، وبينا أن ذلك هو الذى يقتضيه العدل . وبينا من قبل أنه لايجب إذا خفف عقابه ثم انقطع ذلك التخفيف أن يلحقه روح .

واعـلم أن شيخنا أبا على كان يقـول بأن العقاب يحبـط العوض ويزيله ، فلا يحتاج إلى الجواب على ما ذكرناه . وإن كان الصحيح هو ما دللنا عليه .

---

(١) أى هذا التنافى غير موجود بين العقاب والعوض .

فإن قال : فعلى قول أبى على رحمه الله إذا كان المعاقب قد ظلم غيره، فكيف يصح منه تعالى أن ينتصف للمظلوم منه وقد زال عوضه بالعقاب ؟

قيل له : إنه رحمه الله يقول إن العقاب لا يزيل ما استحقه الغير عليه، وإنما يبطل ماهو من حقه لسوء اختياره[1]، فيقول إن القدر الذى يستحقه المظلوم ثابت لم يؤثر العقاب فيه، فيصح أن ينقله تعالى منه إلى المظلوم . وقوله فى ذلك وقولنا واحد . وإنما يظهر الخلاف فى الأعواض التى لا تصير حقا لغيره ؛ فيقول إنها تبطل، وعندنا أنها تصير جزاء من عقابه . وإنما أوردنا هذا الفصل لنبين به أنه يصح منه تعالى أن ينتصف للظلوم من الظالم وإن كان[2] من أهل النار، لئلا يقدر أن كونه من أهل النار يمنع من ذلك .

فإن قال : إذا قلتم فى العوض إنه يصير تخفيفا من عقاب المظلوم إذا كان من أهل النار، فقد قلتم بأن عقابه قد أحبط العوض كما أحبط الثواب ؛ لأنكم لا تقولون إنه يزيل الثواب أصلا ، بل تقولون فيه إنه يصير جزاء من عقابه ؛ وهذا قولكم فى العوض .

قيل له : هو كما ذكرته ؛ لكنا لا نوجب ذلك . ويجوز أن يوفر عليه تعالى العوض ثم يعاقبه ، كما يجوز أن يجعله تخفيفا من عقابه . وليس كذلك حال الثواب ، لأنه يقطع بأن العقاب قد أحبطه ، وأنه لا يحسن من الله توفيره . والذى نجوزه على الوجهين يوجبه شيخنا أبو على رحمه الله ، فالخلاف ثابت .

---

(١) بسبب المعصية .

(٢) أى المظلوم .

فصــل

فى أنه تعالى ينتصف للمظلوم فى الآخرة وأن ذلك واجب فى الحكمة

يدل على ذلك أنه تعالى فى تدبيره لعباده فيما يفعله بهم من نفع وتعريض له ، أو دفع ضرر بمنزلة ولى اليتيم والمدبر لولده . وقد يصح أن من هذا حاله يلزمه الانتصاف لبعضهم من بعض ، كما يلزمه النظر فى منافعهم ؛ لأنه يجرى بتدبيره لهم مجرى تدبيرهم لأنفسهم لو كانوا عقلاء . وإذا كانوا ينتصفون مع التمكين والمعرفة فيجب أن ينتصف لبعضهم من بعض . يبين ذلك إذا لزمه استيفاء حقوقهم على غيرهم ، فقد لزمه أن يستوفى حق بعضهم من بعض ؛ وهذا هو الانتصاف . وإذا صح ذلك فى الشاهد ، وجب مثله فى القديم تعالى .

فإن قال : فيجب أن ينتصف للمظلوم من الظالم فى دار الدنيا معجلا ، كما يجب مثل ذلك على الوالد فى أولاده .

قيل له : إن الوالد لو علم فى حق لأحد ولديه على الآخر ، أولهما على غيرهما أن استيفاءه فى بعض الأحوال فساد لكان الواجب عليه أن يؤخره . وإذا علم تعالى أن الصلاح فى تأخير الانتصاف ، فواجب أن يؤخره .

فإن قال : أليس فى جملة الأعواض ما يلزم تعجيله ؟

قيل له : إن الذى يلزم ذلك فيه قد أوجبه على من يلزمه وعلى من يقوم بأمره ، أو على الحاكم . فحصل منه تعالى الانتصاف على الوجه الذى يصح عليه فى حال التكليف . وأما ما ليس بمعجل منه فالانتصاف واجب ويفعله تعالى على الوجه

الذى يصح و يعلمه صلاحا من تقديم وتأخير . فكما يؤخر الحق الذى عليه للطيع من الثواب ، وللؤلم من الأعواض إلى الآخرة ، فكذلك لا يمتنع أن يؤخر الانتصاف إلى الآخرة .

وقد استدل شيوخنا رحمهم الله على ذلك بأنه قد ثبت أن الواجب على زيد أن ينتصف لخالد من عمرو إذا ظلمه ، إما باسترجاع ما غصبه أو أخذ بدله إذا تمكن من ذلك واقتدر عليهما كما يلزمه أن يأخذ فوق يد السفيه[(١)] وأن يمنعه من الظلم . و إذا صح ذلك فى الشاهد ، وجب مثله فى القديم تعالى .

وهــذه الطريقة تصح على قول أبى على رحمه الله لأنه يقول فيما حل هذا المحل إنه واجب عقــلا ، فلا يمتنع أن يستدل به من جهــة العقل على أنه يجب على الله تعالى الانتصاف .

وأما إذا قيل فيما هــذا حاله إنه يجب من جهة السمع على ما يقوله أبو هاشم رحمــه الله فى ذلك ، فكيف يجــوز أن يستدل به مع أن الأصــل الذى ذكره غير واجب عنده . فيجب على هــذا القول أن يستدل بذلك على أنه يحسن منــه تعالى الانتصاف لا على وجوبه .

فإن قال : أوجبه سمعا فيصح لى التعلق به .

قيل له : إن ما يجب سمعا فوجه وجوبه المصلحة ، ولا يجوز أن يجعل ذلك علة فى وجوب الانتصاف على القديم تعالى ؛ لأن هــذه الطريقة لا تصح فيه . ولا يجــوز أن يجعل الأصل فى هــذا الباب ما يلزم عقلا من دفع الغير عن ظلمه ؛ لأن العلة فى ذلك هو ما يجب فى عقله من وجوب دفع المضار عن نفسه بمـا يمكن

---

(١) هكذا فى الأصل ، ولعل المقصود يمنعه بالقوة .

أبو سلـوم المعتـ

من الفعل . وذلك لا يتأتى فى القديم تعالى . وقد استدل رحمه الله على ذلك بأنه تعالى إذا كان هو الممكن من الظلم ولم يمنع منه لمصلحة تتعلق بالتكليف ، فيجب أن يكون متضمنا الانتصاف . وليس يقدح فى ذلك تمكيننا الغير بالآلات لأنه لم يحصل منه مع التمكين الوجه الآخر الذى ذكرناه؛ لأن ذلك لا يتأتى إلا فى القديم تعالى، فلا يكون ذلك طعنا فيه .

ويبين صحة هذه الطريقة أنا لو لم نقل بوجوب الانتصاف عليه تعالى ، لأدى إلى أن يضيع حق المظلوم؛ لأنه إذا لم يتمكن من أن ينتصف لنفسه ، ولا الظالم يمكنه أن ينصفه . فلو لم يجب ذلك عليه تعالى ، لأدى إلى إبطال الحق أصلا ؛ وثبوته (١) يمنع من بطلانه (٢) .

ومما يبين ما ذكرناه أنه تعالى إذا كان هو المدبر لعباده ، وكان الحق الذى ينقل من الظالم إلى المظلوم فتقع به النصفة من جهة الله تعالى يحصل وهو حق للظالم ، فيجب أن ينقله إلى المظلوم . لأنا إن قلنا إنه يوفره على الظالم وقد صار حقا لغيره لم يجز، وأوجب إضافة القبيح إليه تعالى الله عن ذلك . فيجب أن يوفره على المظلوم ، وهذا هو الانتصاف الذى أوجبناه . وصار للقديم تعالى فى هذا الوجه مزية على ما عليه الوالد من تدبير أولاده؛ لأنه إنما ينتصف لبعضهم من بعض من حقوقهم وأموالهم ، وليس كذلك حال القديم سبحانه ، لأن الذى به يقع الانتصاف هو الحق الذى للظالم عليه من الأعواض . فلو لم نقل بوجوب الانتصاف لأدى إلى أن لا يفعل الحق الواجب ، أو إلى أن يوصله إلى الظالم ، مع أنه حق لغيره عليه . وإذا فسد هذان الوجهان ، ثبت ما ذكرناه .

---

(١) أى ثبوت الحق .

(٢) الأفضل بطلانه .

فإن قال : أتقولون إنه تعـالى ينتصف من نفسه لمن آلمه وأمرضـه فى دار الدنيا ، كما قلتم إنه ينتصف للظلوم من الظالم ؟

قيـل له : إن هذه اللفظة إنمـا تستعمل فيما يقابل الظلم وما يجرى مجـراه . وأما من يفعل المنافع على طريقة حسن النظر لمن يفعله به، فإنه لا يقال فيه ذلك . والذى نختاره من العبارة فى ذلك هو أنه تعالى يوفر ما عليـه من العوض ويتفضل بأكثر منه على ما نقوله فى الثواب ، ونقول إنه ينتصف للظلوم من الظالم . فالمعنى مفهوم فى الوجهين . فيجب أن يعبر عن كل واحد منهما بما لا يوهم خلاف الحق .

فصــل

في بيان كيفية الانتصاف / الذي يجب للمظلوم من الظالم

اعلم أنا قد بينا من قبل أنه تعالى ينقل عن الظالم القدر الذي يستحقه المظلوم عليه من المنافع فيكون منتصفا له منه؛ لأنه تعالى إنما ينتصف للمظلوم لاستيفاء حقه. وإذا كان ما ذكرناه يتضمن استيفاءه فيجب أن يكون هو الانتصاف.

فإن قال: إن ذلك يؤدي إلى أنه تعالى إنما يكون منتصفا له بأن يفعل به من المنافع ما كان يجب أن يفعله بالظالم لولا ظلمه.

قيل له: كذلك نقول، لأنه لولم يظلم لكانت الأعواض التي يستحقها على ما ناله في الدنيا من الأمراض والأسقام والمصائب والغموم موفرة عليه. وإذا ظلم وجب توفير ذلك على من ظلمه على وجه الانتصاف، كما يجب في الشاهد أن يوفر أحدنا حق زيد عليه. وإذا ظلمه بما يوجب مثل ذلك الحق عليه لم يلزمه توفيره وبطل حقه عليه. وإنما يذكر النقل في هذا الموضع الإفهام وليعلم أن ما فعله تعالى بالمظلوم لا يقع موقع التفضل، وإلا فليس هناك عين تنقل من الظالم إلى المظلوم، وإنما هو توفير الحق الذي كان للظالم على المظلوم[1]. فكأنه تعالى يوفر ما كان يوفره على الظالم — لولا الظلم — على المظلوم؛ فيوصف بأنه نقل تشبيها بنقل الأعيان من زيد إلى عمرو.

وقد بينا من قبل أن ذلك لا يبطل بأن يقال بأن عوض الظالم قد يكون من غير جنس ما يلتذ به المظلوم، بأن يكون الإضرار من البهيمة بالواحد منا، وأجبنا

---

(١) أي توفيره على المظلوم، وليس المراد كان للظالم على المظلوم.

عنه بما لا معنى لإعادته . وقد بينا من قبل القول فى الظالم إذا كان من أهل النار، وأن عوضه إذا صار حقا لغيره لم يحبط بعقابه، ولا يصح أن يجعل تحقيقا له . وقد بينا أن المظلوم إذا كان من أهل النار ولم يصح إيصال المنافع إليه فى حال العقاب أنه تعالى يجعل تخفيف عقابه بدلا من ذلك النفع .

فإن قال : إن ذلك يكون فيما على القديم تعالى من الأعواض . وأما إذا كان عوض المظلوم على ظالم هو من أهل الجنة والمظلوم من أهل النار، فالمعلوم أن العوض الذى كان يستحقه الظالم هو منافع مخصوصة ، فكيف يجوز أن ينقل إلى المعاقب تخفيف العقاب وهو مخالف لتلك المنافع ؟ أو ليس ذلك يوجب أن المظلوم قد وفر عليه ما ليس بحق على الظالم ؟

قيل له : إذا كان ذلك الحق على الله سبحانه ، وكان المعلوم أنه يقوم مقامه إزالة بعض العقاب به، فهو مخير بين توفيره إذا صح، وبين إزالة ما يقوم مقامه . يبين ذلك أن العقاب حق له على المعاقب، فيجوز أن يجعله فى حكم القصاص لحق الذى ينقله من الظالم، كما يجوز للمدبر ولده أن يجعل الدينار قصاصا بدلا من الدرهم إذا علم أنه يقوم مقامه أو يكون أنفع منه . وما روى عن النبى صلى الله عليه من أنه توجد حسنات أحدهما فتجعل فى سيئات الآخر، يدل على ما نقوله ؛ لأنه بين بذلك أنه يجعل فى جزاء سيئاته فيخفف به عنه . وهذا هو المعنى الذى أشرنا إليه . وما روى عنه صلى الله عليه أنه يقتص للجماء من القرناء يدل على ما قلناه، لأنه لا يقع فى الآخرة بضرر مثل الواقع فى دار الدنيا . فالمراد بذلك ما ذكرناه من نقل ما تستحقه الاقتصاص القرناء إلى الجماء [1] .

---

(١) الظاهر أن المؤلف فهم الحديث حرفيا ، ومن الإمكان حمله على المجاز بأن يكون المراد أن الله تعالى ينصف من الظالم المظلوم .

فصــــل

فى هبة الأعواض والإبراء منها، وما يصح ذلك فيه وما لا يصح .

اعلم أن كل عوض يجوز توفيره معجلا فى الدنيا ، فكما يجوز لمن يستحقه أن يطالب به ، فقد يجوز منه أن يهبه ويبرئه ويكون ذلك فى باب الإسقاط بمنزلة الدفع والتوفير ، ويجرى مجرى سائر الحقوق . ولأنه لافرق بين أن يثبت لزيد على عمرو دينار، وبين أن يثبت له عليه العوض من جهة أنه أتلف ثوبه وخرقه .

وأما الأعواض الواجبة للعبد على الله تعالى ، أوما يجب لبعض العباد على بعض مما يؤخر إلى الآخرة، فإنه كما لا يجوز فى الدنيا المطالبة به ، فكذلك لايسقط بالهبة والإبراء ، وكذلك فلو وفره فى دار الدنيا من يستحق عليه ، لكان لا يسقط به الحق الذى عليه ؛ لأن ذلك الحق مما التدبير فيه إلى الله تعالى ، وهو العالم بقدره ، القادر على إيصاله . فيصير مايفعله الظالم فى دار الدنيا من دفع مايظن أنه هذا الحق ، بمنزلة مايبتدئه من الهبات فى ذلك الحق لايسقط به . وليس يلزم على ماذكرناه الإبراء من الدين المؤجل ، وذلك لأنه مما يصح المطالبة به ويجوز توفيره قبل الأجل . وإنما تفترق حاله قبل الأجل لما بعده[1] فى وجوب المطالبة به ووجوب التوفير على وجه . فيجب أن لا تؤثر فيه الهبة .

على أنا قد بينا أن تأخير العوض إلى الآخرة هو لمصلحة العباد ، ولأنه تعالى علم أن ذلك أتم فى النظر لهم[2] . فلو علم ولى اليتيم أن الأولى فى حق اليتيم التأخير ،

---

(١) أى تفترق حاله قبل الأجل عن حاله بعد الأجل ؛ فهو يستعمل لما ويريد عن .

(٢) يريد أتم لهم فى النظر .

لم يكن لمن عليه ذلك الحق أن يدفعه . فكما لا يجوز من اليتيم وإن كان مراهقا أن يهب حقه لأن استيفاءه إلى غيره ، فكذلك القول فى الأعواض التى للعباد على الله سبحانه . وهذه العلة حاصلة فيما يجب لبعضهم على بعض . والإبراء لا يصح فيه .

فإن قال : فيجب إذا كان فى الآخرة وأبرأ من له عوض على الله تعالى وأسقط حقه أن يسقط . وكذلك إذا أسقط ما له على الظالم . قيل له : إذا لم يكن إليه الاستيفاء ولا المطالبة ، فيجب أن لا يكون له أن لا يسقطه وأن لا يسقط بإسقاطه .

وبعد ، فإنه ملجأ فى الآخرة إلى أن لا يسقط ما يستحقه على الله تعالى لأنه نفع محض يصل إليه لا ضرر عليه فيه على وجه ، وإسقاطه لا نفع منه بينهما ، ويعلم أنه تعالى ممن لا ينتفع بهذا الإسقاط كما لا يجوز أن يضره فعل العوض .

فإن قال : فيجب إذا أسقط ما يستحقه على الظالم أن يسقط بأن يكونا جميعا فى الجنة فيبرئه من العوض ، وأن يلزم القديم تعالى أن يوفر ذلك على الظالم دون المظلوم ، وفى هذا إبطال الانتصاف . قيل له : إنما يجب الانتصاف بشرط إثبات الحق ، وإذا ثبت بإسقاطه لم يجب ذلك . فلا يؤدى إلى ما ذكرته إن قلنا إن ذلك يسقط . ولا مانع يمنع من القول بأنه يسقط إذا كانت الحال هذه إلا ما قدمناه من أنه إذا لم يمكن[1] البتة الاستيفاء والمطالبة على كل حال . فيجب أن لا يجوز أن يتصرف فيه بالإسقاط ، لأن ذلك مانع لسائر تصرفه فيه . فإذا لم يكن فى الحكم كأنه ليس بحق له فى أنه لا يجوز أن يطالب به ولا يتعلق به الاستيفاء ، فيجب أن لا يكون أن يتصرف فيه بالإسقاط ، لأن كل حق كان له أن يسقطه ،

(١) فى الأصل : يكن .

فله على بعض الوجوه أن يطالب ويستوفى ، ويصير ما هذا حاله من الحقوق بمنزلة حق اليتيم الذى لما لم يكن إليه التصرف بالاستيفاء والمطالبة ، لم يكن له الإسقاط .

وأما إذا حصل العوض فى ملك المظلوم ، فله أن يهبه للظالم لأنه بمنزلة سائر أملاكه ، وقد خرج عن أن يكون حقا على غيره .

فإن قال : إذا لم يكن للإبراء تأثير فى إسقاط ما يلزم من الأعواض ، فكيف السبيل إلى أن يتوب الإنسان من ظلم غيره ؟ قيل له : إذا كان العوض مؤخرا لم يكن دفعه شرطا فى التوبة ، فيجب أن تصح توبته وإن لم يرده . والذى يشترط فى التوبة على كل حال ، أنه[(١)] لو لم يكن يتمكن منه[(٢)] لكانت التوبة صحيحة ويلزمه معها أن يعزم على دفع ذلك إذا وجده وتمكن منه على ما بيناه فى مسائل التوبة .

---

(١) فى الأصل : لأنه .

(٢) أى من العوض .

فصـــل

فى تأخير دفع الأعواض ، هل تجب به الزيادة فى العوض أم لا ؟

حكى شيخنا أبو هاشم عن شيخنا أبى على رحمهما الله أنه يلزم بتأخيره[1] زيادة عـوض ذلك بأن قال إن ذلك يؤدى إلى أن يستحق بالتأخير أضعاف ما أتلفـه من المـال وذلك مما يدفعه العقل؛ لأن الذى يجب لزيد على عمرو إذا أتلف ثوبه ما يعادل ذلك ، تأخر دفعه أو تقدم . فلو وجب بالتأخير فى ذلك زيادة ، لوجب ذلك فى الشاهـد ، وكان يجب أن يكون كل وقت يمنع فيـه ذلك بمنزلة أخذه، وكان يجب زيادة العوض على قدر الأوقات ، فيبلغ أمرا عظيما ، وقـد علمنا من جهة العقل خلافه .

فإن قال : أفليس قد قال رحمه الله فيما يدّعيـه زيد على عمرو أنه إذا شهد له شاهـدان بالزور فأخذ الحاكم من عمرو ودفعـه إلى زيد أن العوض على المدعى والشاهدين، وذكر أن الذى يلزم من العوض مؤخرا أكثر منه مقدما بحسب ما بين الانتفاع نقـدا أو نسأ . أفليس هذا هو الذى أنكره ؟ قيل له : إن الذى أنكرهو وجوب زيادة العوض بالتأخير حتى يصير المنع كالأخذ ، وأما إذا كان قدر الزيادة ما حكيته فهو الصحيح ؛ وذلك لأن أحدنا يبيع الثوب بالدينار نقدا وبأكثر نسأ . ولا يجوز مع كمال العقل أن يؤخر حقه إلا لزيادة مع سلامة الحال. فيجب فى تأخير العوض لزوم مثل هـذه الزيادة . لكن ذلك إنمـا يجب إذا كان التأخير يتضمن التفريط . وأما إذا كان التأخير لصلاح المعوض فلا يجب به الزيادة . ولذلك قلنا

---

(١) أى تأخير العوض .

أنه تعالى إذا آلم العبد فاستحق قدرا من العوض أنه لا يزيد بتأخيره إلى الآخرة .
فكذلك القول فى الأعواض التى أخرها تعالى إلى الآخرة مما لا يجب به فى الشاهد
حق مقدر[1] على وجه . وإنما تصح هـذه المسألة فيما تقدم فى دار الدنيا فكأنه قد
وجب على زيد أن يوفر على عمـرو دينارا وهـو / متمكن من ذلك، وإذا أخره /١٠
سنة، وجب به من الزيادة قدر ما بين[2] الانتفاع به نقدا وإلى سنة .

فإن قال : فيجب على ما ذكرتم فيما يلزم من الحقوق بأن يزداد بالتأخير، وقد علمنا أن الذى تجوز المطالبة به بعد التأخير القدر الذى وجب أولا . قيل له : إنه لا يمتنع أن يلزم التأخير عوضا من حقه أن يؤخر إلى الآخرة ولا يفعل فى الدنيا، ويكون قدر المضرة الواقع بالتأخير بمنزلة الضرر الذى لا يجب فيه مقدار الدنيـا . وإذا صح ذلك، لم يكن للسائل فيما ذكرناه مطعن .

فإن قال : إن الذى يلزم عقلا مثـل ما أتلفه، وأما الزيادة الواقعـة بالتأخير فإنما تجب بالعقد والشرط . وإذا عدم ذلك لم يلزم . قيل له : قد علمنا أن من له الحق على غيره تلحقه مضرة بتأخيره كما قد لحقه ذلك بإتلاف ثوبه . فلا فرق بين من أسـقط العوض بالتأخير وبين من أسقطه أصلا . وإذا وجب بالتأخير زيادة عوض، فتقديره لا يمكن إلا بما ذكرناه .

وقـد يلزم العوض فى الضرر من غير شرط وعقـد كما يلزم بالشرط والعقد . وإذا صح ذلك فى أصله، فكذلك فى الزيادة الواقعة بالتأخير .

فإن قال : ألبس من أتلف ثوبه فقـد أضر به، وهـو فى كل وقت لا يرده أوما يقوم مقامه عليه مضرته، فهلا قلتم : إن عليه فى كل وقت عوض مجدد؟ قيل له :

---

(١) فى الأصل : حقا مقدرا .
(٢) أى قدر الفرق بين .

إذا كان الذى يلزمه هو بدل الثوب الذى أتلف، وقد علمنا أنه لو كان حاصلا (١) كان لا يصح أن ينتفع به حالا بعد حال، وإنما كان يصح أن يبيعه فى وقت ثم يتعذر ذلك، فيجب أن يكون العوض بمنزلته. لكن بيعه لما كان يختلف نقدا ونسيأة لم يمتنع أن يلزم المتلف له القدر الذى يباع بمثله نسأ إذا أخره، ويلزمه قدر ما يباع بمثله نقدا إذا عجله.

فإن قال: أفتجب هذه الزيادة بالتأخير ويقع ذلك من الموسر والمعسر جميعا أم تختلف؟ قيل له: متى تعذر عليه الدفع، لم يصر مقصرا بالتأخير، فلا يمتنع أن يلزمه إذا كان موسرا فقط، ولا يمتنع أن يقال إنه متى أخر فقد لحق المستحق مضرة، وأن ذلك لا يختلف بأن يتمكن أو يتعذر عليه، فتصير الزيادة واجبة فى الحالتين، كما يجب العوض على من يقدر ومن لا يقدر، ومن يعلم ما فعله من الضرر ومن لا يعلم، وهذا هو الأولى، لأنه لا يعتبر بالعوض الذى يتأخر إلى الآخرة بأن يكون المستحق عليه ممكنا فى العاجل.

فإن قال: فيجب إذا أخر تعالى العوض لمصالحه أن تلزم هذه الزيادة على هذا القول. قيل له: إنه إذا أخره لمصالحه، صار ما يقابل التأخير من النفع كأنه عجله، فلا يجب به عوض. وليس كذلك الحال فيما يؤخره الظالم؛ لأنه قد أضربه ولم يحصل له ما يقابل من النفع، فوجبت الزيادة للتأخير.

فإن قال: أفتجب هذه الزيادة إذا أخر تعالى توفير الأعواض فى الآخرة من وقت إلى وقت؟

قيل له: إنما يؤخر ذلك للصلحة، ولأنه أولى فى الحكمة، فلا تجب هذه الزيادة. ولو صح أنه تعالى يؤخره على غير هذا الوجه، لكان إنما يؤخر بأن يتضمن هذه الزيادة، كما أنه يؤلم فى الابتداء ليضمن العوض.

---

(١) أى لو كان الثواب موجودا .

فصــل

فى أنه تعالى لا يجب أن يكون مريدا للعوض عند فعل الآلام والأمراض

اعلم أن تضمن العوض فيما يفعله تعالى أو يبيحه من الآلام هو بأن يريد فعله الوجه لتعويض، لا بأن يريد العوض فى الحال ؛ لأنه قد ثبت أن العوض من فعله تعالى، وأنه تعالى لا تتقدم إرادته لمراده المبتدأ . فكما يجب فى التكليف أن يكون تعالى معرضا به للثواب وإن لم يرده(1)، فكذلك فى الآلام .

فإن قال : كيف يكون معرضا بالآلام للعوض وهو لا يريده ؟ قيل له : بأن يفعله لهذه الوجه ؛ لأنه قد ثبت أن الألم قد يفعل على وجوه معقولة للفاعل قبل أن يفعله ، وإنما يقع من جهته على وجه دون وجه بأن يريده على ذلك الوجه . وصارت الآلام فى أنها تكون كذلك بالإرادة التى تتناولها لا بالإرادة التى تتناول غيرها، بمنزلة الخبر الذى يجوز أن يقع على وجوه فيريده فاعله على وجه دون وجه حتى يقع عليه . وأما أن يجب أن يكون مريدا لغيره فبعيد . فكذلك القول فيما ذكرناه من الألم ؛ وكأن الألم قد يقع وله تعلق بما يكون عوضا له ، كما أن لفظة الخبر تقع ولها(2) تعلق بما يكون خبرا عنه . وإنما تقع على هذا الحد بإرادة تتناوله كالخبر . ومتى عرى الألم من هذا التعلق، يكون ظلما إذا لم يقع على وجه آخر، كما أن الخبر إذا عرى من التعلق وقع غير خبر . وعلى هذا الوجه يصح ما تقوله من أنه تعالى خلق الخلق لينفعهم فى الابتداء من غير أن يريد وقوع النفع . لكنه

---

(1) أى لم يرد الثواب .

(2) فى الأصل وله .

ما علم صحة النفع وما يحصل لهم جاز أن يريد بخلقهم أن يكون واقعا على هذا الوجه ليخرج به من أن يكون عبثا . فلو وجب أن يكون مريدا للعوض حتى يصح أن يكون معوضا للآلم،لوجب أن يكون مريدا لمنافع الخلق فى الابتداء حتى يصح أن يخلقهم لأجلها . وذلك يوجب أن يكون مريدا للمباحات من فعلهم والتفضل المبتدأ من فعله . وإذا بطل ذلك، بطل بمثله أن يكون مريدا للعوض إلا فى الوقت الذى يفعله ، كما نقوله فى الثواب . ويبين ما قدمناه أنه تعالى لو أراد العوض فى حال الألم ولم يفعل الألم لأجله لكان ظلما ، ولو فعله لأجله لخرج من أن يكون ظلما ؛ فيجب أن تكون هذه الإرادة هى المعتبرة . ولم نذكر هذا الفصل(١) لأنه لو صح قول المخالف فيه لكان يطعن فى شىء من الأصول ، لأن الذى دل عليه الدليل أن إرادته(٢) لا تتقدم الحوادث من فعله ، لأن ذلك يوجب كونها عبثا . فلو صح أن بهذه الإرادة يصير معرضا للأعواض ويحسن منه الألم لكان قد حصل فيها ما خرجت به من أن تكون عبثا . وإنما أوردناه ليعلم الحال فيه وأن الطريقة التى نقولها فى أن العزم لا يجوز على الله مستمرة .

---

(١) يريد الفارق أو الفاصل .

(٢) أى إرادة الله .

فصـــل

فى هل يصح منه تعالى الانتصاف بالتفضل أو لا يصح إلا بالمستحق

اعلم أن فى شيوخنا رحمهم الله من جوز أن لا يكون للظالم أعواض[1] مستحقة، وقال إنه تعالى ينتصف للظلوم منه بأن يتفضل بمثل ما يستحقه من العوض فيفعله ويوفره على المظلوم ، فيكون قد تفضل على الظالم بذلك من حيث إسقاط الحق عنه ، وأجرى ذلك مجرى الحقوق فى الشاهد فقال : إذا ثبت ما يستحقه زيد على عمرو من المال قد يجوز أن يتفضل عليه بدفع مثله إلى زيد ، كما قد يجوز أن يتناول من ملك عمرو فيدفع اليه . وأحد الوجهين يقوم مقام الوجه الآخر فى سقوط الحق، وفى أن هذا الفاعل قد انتصف لصاحب الحق . فكذلك يجب فى الغائب . ويفصل بين ذلك وبين الثواب بأن من حق الثواب أن يقع على طريق التعظيم والتبجيل فلا يحسن التفضل بمثله . وليس كذلك حال العوض لأنه بصفة التفضل ، فلا يمتنع أن يتفضل تعالى بمثله على من لا يستحقه . وإذا صح ذلك جاز أن يتفضل بأن يوفر ما يستحقه غيره تفضلا، فيكون بمنزلة أن يفعله به .

والصحيح عندنا أنه تعالى ينقل المستحق من الأعواض ولا ينتصف من الظالم للمظلوم إلا على هذا الوجه . يدل عليه أن التفضل له لا يفعله . فلو وقع انتصاف المظلوم من الظالم بالتفضل لكان يجوز أن لا يقع بأن لا يتفضل تعالى .

---

(١) فى الأصل أعواضا .

وفى ذلك تجويز أن لا ينتصف تعالى لبعض المظلومين فى الآخرة وأن لا يصح منه الانتصاف لهم لو لم يتفضل . وقد علمنا أن ذلك لا يصح من جهة العقل ؛ لأن ما قدمناه من الدليل قد أوجب أنه تعالى لا بد من أن ينتصف لجميعهم ، كما دل الدليل على أنه لا بد من أن يوفر الأعواض المستحقة عليه على جميعهم .

فإن قال إنه قد ثبت أنه تعالى ينتصف للجميع ، فيجب أن يعلم بذلك أنه سيتفضل على من لا عوض له من الظالمين فى الدنيا فيوفر ذلك على المظلوم . قيل له : إن ثبت ذلك فبالسمع يثبت . ويجب أن يجوز من جهة العقل ما ذكرناه حتى يجوز فى كثير من المظلومين أنه تعالى لا ينتصف لهم من الظالمين . وفى ذلك نقض ما دللنا عليه من وجوب الانتصاف على الله لكل مظلوم . ويبين ذلك أنا متى جوزنا ما ذكرناه ، فيجب أن يجوز من جهة العقل أنه تعالى إنما ينتصف للمظلومين ممن ظلمهم بأن يتفضل على جميعهم ؛ لأنه إن جاز أن يتفضل على من لا عوض له ، فيجب تجويز ذلك فيمن له عوض ، لأن العوض الذى يستحقه لا يكون أكثر من الثواب . وإذا جاز منه تعالى أن يتفضل على المثاب ، جاز أن يتفضل على المعوض . وهذا يوجب أن الأمر من جهة العقل أن لا ينتصف تعالى لأحد من المظلومين بأن لا يتفضل عليهم بمثل ما يستحقونه على الظالمين ، وعوض الظالم ثابت له . وهذا نقض للقول(1) بأن العقل يوجب الانتصاف .

وبعد، فإن صح أن يتفضل تعالى على الظالم بما يوفر به حق المظلوم عليه ، فيجب أن يصح ذلك من غير الله تعالى فى الآخرة . فيجب بمثله أن لا يصح منه تعالى على طريق التفضل . على أنه سبحانه لو تفضل بذلك ، كان لا يكون ما فعله

---

(1) فى الأصل القول .

انتصافاً للمظلوم من الظالم ؛ لأنه ليس للظالم فى ذلك الفعل حق ، وإنما يبتدئه(١) تعالى ، فهو بمنزلة ما يتفضل به . وإذا لم يتضمن ذلك ماذكرناه من الانتصاف ، فيجب أن يكون الحق على الظالم ثابتاً .

فإن قال : أليس فى الظلمة من يقدم على قتل عظيم وغصب عظيم حتى يبلغ ما يأتيه المبلغ الذى يعلم أن مثل عوضه لا يستحقه على الله تعالى . فإذا صح فى مثله أن ينتصف للمظلومين منه ، فإنما يصح بما يتفضل به ، وفى هذا صحة ما قلناه .

قيل له : قد بينا من قبل أنه لا يمكن القطع على ذلك ؛ لأن قدر ما يلحق الظالم من الغموم والآلام والمصائب وأسباب الخوف يكاد نضبطه . وقد يجب العوض فيما لا نعلمه من ذلك ولا يضبط قدر ما يستحق به ؛ فلا يمتنع فى القليل من ذلك أن يستحق به العظيم من العوض . وإذا صح ذلك ، فمن أين أنه لابد من أن يتفضل تعالى بما يتم به انتصاف المظلومين منه ؟

فإن قال : فيجب فيمن لا عوض يستحقه على الله تعالى أن يكون ممنوعاً من الظلم . قيل له : لا يجب ذلك ؛ لأنه وإن لم يستحق فيما مضى ، فقد يجوز أن يستحق فيما يستقبل . والمعتبر عندنا أن يرد الآخرة وهو مستحق الأعواض . ولا يوجب أن يكون مايستحقه متقدماً لوقت ظلمه .

فإن قال : لو وجب أن يكون له عوض ليصح أن ينتصف للمظلوم منه ، أوجب أن يكون استحقاقه له متقدماً ليصح منه تعالى أن ينتصف للمظلوم منه فى كل حال بعد وقوع ظلمه . قيل له : إنما كان يجب ذلك لو لم يثبت للانتصاف وقت مخصوص . وأما إذا ثبت أن وقته الآخرة ، فلا معتبر إلا لما يتقدمه فقط .

---

(١) أى يبتدئ الفعل .

هـذا ، وغير ممكن للسائل أن يوجد[1] من يقطع من حاله على أنه قبـل حال ظلمه لا يستحق أعواضا ، لأن المرء قبل حال عقله قد يستحق الأعواض الكبيرة لمضار تلحقه لا يعلمها أو يعلم بعضها دون بعض . وإذا لم يمكن القطع على ما قاله ، فقد سقط سؤاله .

فإن قال : فإن كان فى الظلمة من لا عوض له عند الله تعالى ، لكنتم تقولون إنه تعالى يمنعه من الظلم بأن يزيل التكليف عنه ، أم تقولون إنه لا يمنع والتكليف ثابت . وإذا لم يجز المنع مع التكليف ، صح أنه تعالى كان لا يمنعه . وإذا لم يمنعه ووقع الظلم والانتصاف للظلوم منه ، لا يمكن إلا بالتفضل .

قيل له : إنا نقول فيما سألت عنه إنه تعالى إما أن يمنعه بزوال التكليف جملة ، أو زوال التكليف فى هذا الظلم فقط لمنع مخصوص ، أو يمنعه من الظلم بضرب من الشواغل فلا يقدم عليه ، لأن الغرض فيمن هـذا حاله أن لا يقع منه الظلم ، فبأى وجه لم يقع ، فالحال واحدة . ولا يجب فيمن هذا حاله أن لا يكون مكلفا من حيث منـع من فعل واحد . ألا ترى أن أحدنا ممنوع من[2] ظلم القوى ، بل ملجأ إلى الامتناع منه والتكليف فى سائر الوجوه ثابت؟ على أنا قد بينا أنه تعالى إنمـا يمنع من ذلك بضرب من المنـع إذا كان المعـلوم أنه كما لم يستحق العوض فيما سلف ، فهـو غير مستحق له فى المستأنف قبـل ورود الآخرة . وإذا كانت المسألة عمن هـذا حاله ، فالجواب ما قدمناه ، وإلا فالمسألة عنا زائلة . على أنه قد ثبت أن الكفار والفساق المستحقين للنـار لا يتفضل تعـالى عليهم بشىء . فلو كان الأمر على ما قاله المخالف من أنه تعالى يجوز أن يتفضل على الظالم بما يكون انتصافا للظلوم منـه — ومن جملة الظلمة من هو كافر على ما بيناه — أدى ذلك

---

(١) الأفضل : يجد .　　(٢) فى الأصل : عن .

إلى أنه تعالى يتفضل على الكفار فى الآخرة ؛ لأن ما ينقله عنهم إلى المظلوم تفضلا كأنه مفعول به[1] ، وفساد ذلك يبين صحة ما ذكرناه . على أن فى الشاهد إذا تفضل أحدنا بحق زيد على عمرو ، فلهذا التفضل مزية على التفضل المبتدأ على زيد وينفصل منه[2] بضرب من الفصل ؛ لأن هذا التفضل يسقط المطالبة فى الحال أو التالى ، المعلومة أو المظنونة[3] . ومتى تفضل ابتداء لم يقع هذا الحكم ، ولأن بهذا التفضل تتغير حال الحق ، فيقبح ما كان يحسن . وليس كذلك حال التفضل المبتدأ . وقد علمنا أن ذلك كله لا يصح فى الآخرة ؛ فلا يكون بين أن يتفضل تعالى على المظلوم ابتداء ، وبين أن يتفضل عليه بما له من العوض على الظالم فرق ؛ لأن المطالبة لا تصح مع الله تعالى ، ولا حال الفعل يتغير من كل وجه ، وذلك يمنع فى هذا التفضل من أن يكون مسقطا للحق ، وإذا كان الحق ثابتا ، فقد صح أنه لا يزول فى الآخرة عن الظالم إلا بنقل عوضه الذى يستحقه . وقد بينا من قبل كيف يقع النقل وشرحناه بما لا معنى لإعادته .

---

(١) أى كان من فعله .

(٢) أى يختلف عنه .

(٣) أى المطالبة المعلومة أو المظنونة .

فصـــل

فى أن الانتصاف لا يجوز أن / يقع بالثواب وإنما يقع بنقل الأعواض

إنما قلنا ذلك لأن من حق الثواب أن يقع على حد التعظيم والتبجيل؛ فلو نقل تعالى ما يستحقه الظالم فى دار الدنيا، الثابت بعد ظلمه، من الثواب إلى المظلوم، لوجب أن يكون منقولا على جهته[1] وصفته. وهذا يوجب أن المظلوم مثاب من غير أن يستحق الثواب بعمله. وقد علمنا أن ذلك لا يصح.

فإن قال: هلا قلتم إنه يستحق ذلك بالظلم الواقع فيه كما يستحقه بالطاعة والإخلال[2] بالقبيح؟

قيل له: إن الظلم فعل لغيره فيه، فلا يجوز أن يستحق الثواب عليه، وهو مع ذلك قبيح لا يصح ذلك فيه.

فإن قال: جوزوا أن ينقل تعالى من ثواب الظالم إلى المظلوم اللذات دون التعظيم، لأن أحدهما متميز عن الآخر فلا يؤدى إلى ما ذكرتم من الفساد.

قيل له: إن المثاب لا يستحق من اللذة جزاء إلا على وجه التعظيم؛ فمتى نقلت اللذة ولم يصح نقل ما يضامها من التعظيم، أدى ذلك إلى أنه لا يصح أن يفعل هذا التعظيم على الوجه الذى استحقه المثاب به. وقد علمنا أن ذلك لا يصح لأنه يوجب أن لا يخرج تعالى من الواجب الذى وجب للمثاب عليه.

---

(١) أى جهة الثواب.

(٢) يريد عدم فعل القبيح والإنسان لا يخل بالقبيح وإنما يخل بالحسن.

فإن قال : إن هذا التعظيم يرجع إلى القصد فيفعله تعالى بانفراده .

قيل له : إن المثاب استحقه لا على هـذا الوجه ، فمتى وقع كذلك ، لم يكن هو المستحق .

فإن قال : جوزوا أن يفعل به هذا التعظيم مع لذة أخرى ، فيكون فاعلا لما يستحقه المثاب .

قيل له : إن انضمام هذا التعظيم إلى ذلك التعظيم لا يؤثر ، فيكون وجوده كعدمه ، ولأن هذا التعظيم إنما استحقه المثاب مع هذه اللذة ، فمتى فعل مع غيرها يصير كالمبتدأ ، فلا يقع موقع الثواب . على أن اللذة إذا نقلت متجردة عن التعظيم لم تكن ثوابا . فلا يصح مع ذلك أن يقال إن ثواب الظالم الثابت قـد نقل ، بل يكون ما يفعله تعالى من ذلك تفضلا ويبقى ثوابه مستحقا ، وفى ذلك تصحيح ما قـدمناه من أنه تعالى إنما ينتصف لبعض العباد من بعض بالأعواض فقط ، وإنما صح فى العوض أن يجعل جزاء من عقابه لأن العقاب مما يجوز إسقاطه تفضلا ، فصح أن يسقط بالعوض ويفارق الثواب فيما قدمناه .

فصـــل

فى بيان ما يلزم من العوض بقطع الآجال و إزالة الأملاك

قد بينا من قبل أن أجل المرء هـو وقت الموت ، وأنه متى قيل فى الحى إنه قطع أجله فهو على ضرب من التقدير والمجاز ، و بينا أنه لايمتنع مع ذلك فى القادر أن يقتل من لولا قتـله لكان يعيش مدة من الزمان . و إذا صح ذلك ، فالواحد منـا إذا قتل من هذا حاله ، صـار قاطعا له بهـذا القتل عن ضروب من المنافع لا يكون قاطعا عن مثلها بقتل من المعلوم أنه لولا قتـله لكان يموت لا محـالة . فلا يمتنع أن يقال فى هذا القتيل إنه يستحق به[1] من العوض أكثر مما يستحق بذلك القتل ؛ لأنه مع القتل قـد قطع عنـه منافع كانت معلومة فزالت بالقتل ، فيصير حال هـذا القاتل كحال من يمنـع غيره من تجارة ونيل منفعة تحبس لأجله ؛ لأن عوضه أكثر من عوض من أمسكه وآلمـه من غير أن يفوته[2] بذلك ماذكرناه .

وقـد بينا فيا تقدم أن ما يجرى مجرى الضرر لامعتبر فى وجوب العوض فيـه بالمعرفة والعلم ؛ فسواء علم المقتول أو لم يعلم ، فالحال لاتتغير .

فإن قال : أفليس ذلك يوجب استحقاق العوض لابضرر ولا غم ؟

قيـل له : إن تفويت النفـع الذى قـد علم أنه يحصل بمنزلة المضرة ؛ و إذا أوجبنا العوض بالقتل وهو ضرر ، لكنا حكمنا بزيادة العوض فيه إذا كان يقطعه عن المنافع ؛ لأنه نفع أعظم فى كونه مضرة ، فلا سؤال علينا فى ذلك .

فإن قال : فلو أنه تعالى أمات زيدا من غير ألم لكنتم توجبون عليه العوض.

---

(١) أى بالقتل . (٢) فى الأصل فوته .

قيل له : إذا أماته تعالى لم يمكن أن يقال إنه قطعة بذلك عن منافع كانت تحصل له من جهة الغير ؛ لأن منافع الحى إنما تكون من قبله تعالى . فمتى أماته من غير ألم لم يتضمن ذلك قطعه عن المنافع التى كانت تصل إليه من قبله سبحانه . على أن المنافع الواصلة من قبله جل وعز لو لم يمت زيدا تفضل لله تعالى أن لا يفعله[1] . فبإماتته يكون قد قطع ما كان له أن لا يفعل ، وليس كذلك حال القاتل ؛ لأنه لولا قتله لكان الواجب على القديم تعالى أن ينفع المقتول ، لأنه تعالى متى أبقاه[2] وأحوجه إلى الأمور، فلا بد من أن يرزقه أن يفعل ما يقوم مقام ذلك، على ما بيناه فى باب الأرزاق .

وإن كان المعلوم من حال هذا القاتل أنه لو لم يقتله لكان يقتله ظالم آخر بعد سنة ، فالذى يلزمه من العوض فى قطع المنافع هو هذا القدر ؛ لأنه الذى انقطع لأجل قتله . وأما ما بعد القتل الثانى من المنافع فلم ينقطع لأجل قتله ، لأنه لو لم يقتل لكان سينقطع بقتل القاتل الآخر .

فإن علم المقتول أنه إن لم يقتله هذا القاتل فسيبقى مدة ، فالمعلوم أن هذ القتل نفع أعظم لما يقارنه من غمه بقطع المنافع . يبين ذلك أن المقتول متى علم أنه لو لم يقتل لكان سيموت لامحالة ، يكون القتل أخف عليه ، وغمه أقل منه إذا لم يكن هذا حاله . فيجب أن يكون العوض بحسب هذه الأحوال .

فإن قال : فيجب فيمن قتل غيره وقد علم المقتول أنه لا يبقى أن يكون العوض يسيرا .

---

(١) ليس المراد " تفضل لله " بل تفضل يحتمل أن الله لا يفعله .

(٢) فى الأصل بقاه .

قيل له : إن عوضه يكون أقل ممن حاله خلاف هذه الحال على ما بينا وإن لم يحط العلم بقــدر نقصان عوضه . وإن لم يحصل للمقتول العلم بأنه سيعيش، لكنه قوى فى ظنه كما يقوى مثــل ذلك فى ظن الشاب وما يحصل لظنه من المزية على الشيخ، فيجب أن يكون قتله أعظم؛ لأن الغم الذى يقارن القتل فيه يكون أكبر.
وإن كان المعلوم فى المقتول أنه لولم يقتله قاتل لكان يحصل له نعم يتمتع بهــا من أموال وأولاد، فيجب أن يكون عوض قتله أكبر من عوض من يعلم أنه يبقى على فقر وتقتير. فعلى هذه الطريقة يجرى هذا الباب .

فإن قيل : فــما قولكم فى عوض زوال ملكه بالقتل ؟

قيــل له : إذا كان ملك يزول بالقتل انتفاعه به ويعلم أو يظن أنه لولا القتل لكان سينتفع به فالعوض الواجب يكون أكثر منه فى قتل من ليس هذا حاله .

وعلى هذا الوجه قلنا إنه تعالى إذا أمات زيدا وله أملاك ، فيجب أن يكون عوضه أكثر، وبينا من قبل الخلاف فى ملكه لو زال إلى من يجب أن يزول إليه ، أو من يكره من وارث وغيره ؛ فكيف تختلف حال العوض بذلك ، فلا وجه لإعادته .

فإن قال : أفتسوون بين قتل المكلف وغيره فيما ذكرتم ؟

قيل له : إذا كان غير المكلف كالمكلف فيما ذكرناه من الوجوه، وفى أن قتله محــرم ، فالحكم واحد ، وإن كان للمكلف العاقل فيما يحصل له من الغموم مزية ليست لغيره . وأما إذا كان غير المكلف ممــا يحل قتله بالشرع كالدواب المؤذية، فعوضها على الله تعالى دون القاتل لمــا بيناه من إباحته للضرر كفعله له فى تكفله بالعوض .

وأما إذا كان الكلام فيما يجوز أن يذبح من البهائم، فمتى ذبحها الذابح الذى يحل له أن يذبح، فعوضها على الله تعالى على ما بيناه من قبل .

فإن قال : إذا ذبح زيد غنم غيره، ما الذى يلزمه من العوض لذلك الغير، وهل يكون عوضها على الذابح أو على الله سبحانه ؟

قيل له : إن الذى يجب فيه العوض على الله تعالى الذبح المباح ؛ لأنه بإباحته قد تضمن العوض . وأما اذ كان محظورا، ففاعل الذبح ظالم بذبحها، فيجب أن يكون عوضها عليه، كما يجب ذلك لو قتلها على غير وجه الزكاة أو قطع أعضاءها .

فإن قال : فيجب أن لا يحل أكلها .

قيل له : لا يمتنع أن يحل ذلك سمعا، وإن الذبح محظورا، كما يحل ذلك إذا ذبحها المالك بالسكين المغصوب[1]، أو فى وقت يلزمه فعل الصلاة على التضييق . وأما ما يجب لمالكها من العوض فيجب أن ينظر : فإن كان الذابح قد علم أنه لولم يذبحها لماتت وبطل انتفاعه بها، فهو من جهة السمع نافع للمالك غير ضار له، فلا عوض عليه . ولا يعتبر فى هذا الباب بعلم المالك ؛ لأن كون هذا الذبح نفعا لا يتغير إذا كانت[2] الحال هذه بعلمه أو فقد علمه . وأما إذا ظن ذلك ولم يعلمه، فليس له ذبحها وعليه للمالك العوض، إذا كان المعلوم أنه لولا ذبحه لها لكان سينتفع بها[3] . وأما إن كان المعلوم أنه كان لا ينتفع بها لموت يلحقه أو يلحقها، فلا عوض إلا فى غم يناله فى الحال، ويكون العوض فى أحد الوجهين للوارث .

فإن قال : أفيحل له أن يذبحها لغلبة هذا الظن ؟

---

(١) المغصوب الضعيف .   (٢) فى الأصل كان .

(٣) فى الأصل فيها .

قيل له : ليس له ذلك إلا برضا المالك ، لأنه قد يجوز أن يكون ظنه[1] مخالفا لظن الذابح . فكما ليس له أن يؤلمه إلا برضاه ، فكذلك القول فى ذبح غنمه ؛ إلا أن يكون المالك ممن يدبر الذابح أمره ، فيكون له ذلك إذا غلب فى ظنه ما ذكرناه، كما له فيما يملكه من الغنم .

فإن قال : فيجب على هذا فى الغاصب متى غصبه مالا ، والمعلوم أن المغصوب لا ينتفع به فى المستقبل ، أن لا يكون له العوض .

قيل له : قد حصل ظالما فى الحال بما غصب، مضرا به فالعوض واجب عليه . لكنه قد يجوز أن يختلف بحسب ما يعلم من حاله من انتفاعه به فى المستقبل أو خلاف ذلك ، و بحسب امتداد وقت انتفاعه أو انقطاعه .

فإن قال : فإذا كان المعلوم أنه يموت فى الثانى[2] من حال غصبه لو لم يغصبه المال ، أفيجب له عليه العوض ؟

قيل له : قد أضر به فى الحال، فيلزمه له العوض و يلزمه للوارث من بعد العوض بالحبس عنه ؛ لأنه حابس لملكه كما أنه أخذ ملك الأول .

وأما الحاكم إذا قبل[3] / فورا بالشهادة أو الإقرار ، والمعلوم خلاف ذلك ، فقد بينا أن العوض فى ذلك على المدعى والشهود دون الحاكم . وحكم العوض الذى عليهم يجب أن يجرى على ما قدمناه فى زيادته ونقصانه للوجوه التى قدمناها . وكذلك القول فى كل قتل تولده[4] بسبب كان الباطن فيه خلاف ما ثبت بالبينة .

فإن قال : فيجب فى القاتل إذا قتل مؤمنا يعلم من حاله أنه لو بقى لكفر ، أن يكون محسنا إليه ولا يستحق عليه العوض .

---

(١) أى ظن المالك .
(٢) أى الوقت الثانى .
(٣) لعلها فعل .
(٤) أى حكم فيه .

قيل له : إن الكفر الذى يقع منه يحصل باختياره ، فلا يخرج القاتل من أن يكون مضرا على وجه مخصوص . فالعوض واجب عليه ، كما يجب عليه لو لم يكن المعلوم أنه يؤمن . الا ترى أن قتله له يقبح فى الحالين؟ ولو زال العوض لأجل ما ذكره، لوجب أن يحسن لمثله .

فإن قال : أوليس لوكان المعلوم من زيد أنه لو بقى لكان بقاؤه مفسدة لجماعة من المكلفين ، أنه يحسن قتله ؟

قيل له : إن هذا القتل يقبح على كل حال من القاتل إلا أن يرد سمع بذلك ؛ لأنه إن لم يقتل، فلابد مع تقديم التكليف من أن يفنيه تعالى بإماتة أو غيرها ، لأنه تعالى يفعل المصلحة للمكلفين .

فإن قال : فلو أقر من يدعى عليه القتل بأنه قتل كاذبا فاقتص الحاكم منه ، أكان يجب العوض على المدعى ؟

قيل له : لا يجب ذلك لأنه بإقراره[(١)] قد أسقط العوض عن غيره : لأنه المتعرض للقتل والفاعل لما معه حسن من الحاكم ذلك . ونصير الدعوى كأن لم تكن . وتفارق حال ثبوت القتل بالبينة : لأن هناك العوض على الشهود والمدعى من حيث لم يبطل بأحدهما الآخر؛ وإنما وجب على الحاكم الحكم لمجموعهما . فلذلك وجب العوض على الجميع . وعلى هذا الوجه قال الفقهاء إن العوض يجب على الشهود وإن زادوا على قدر الحاجة ؛ لأن الحكم لما لم يتعين بشهادة بعضهم لم يكن العوض بأن يجب على بعضهم أولى من بعض . وزوال الإملاك بحكم الحاكم إذا وقع ببينة وإقرار يجب أن يجرى على الوجه الذى ذكرناه . ولهذه الجملة قلنا فى الشهود إذا رجعوا ، أو المدعى إذا أكذب نفسه ، أن ذلك الفعل يجعل كأنه

(١) أى إقرار المدعى عليه .

واقع من جميعهم ، فيلزم من الأبدال الواجبة فى الدنيا على قدر ما يخصه ، و إن كان حال المدعى إذا أخذ المـال يفارق حال الشهود فى أنه يلزمه — إذا كان قائمـا — مالا يلزمهم من رده ، و إذا أبلغه[1] ، يلزمه من ذلك أكثر ممـا يلزم الشهود ؛ لأنه يلزمه بـدل الجميع . وليس كذلك حال كل واحد من الشهود . ولأنه إذا وقع ، لا يرجع عليهم كما قد يرجع الشهود عليه .

فإن قال : فـما قولكم فى العبد إذا قطع ملكه أو منافعه لسبب وارد من قبله تعـالى ؟

أتقولون إن العوض على الله سبحانه ؟

قيل له : قـد بينا القول فى ذلك ، وأنه تعـالى متى فعل السبب الذى عنده يحسن من نفس المـالك أن يفعل بملكه ونفسه ما ذكرناه ، فالعوض عليه تعالى وكذلك[2] إذا كان الفاعل غيره . وبهـذه الجملة قلنا إنه تعالى إذا أمرضه فأحوجه إلى مداواته بما يشق ، فالعوض عليه . و إن أحوجه تعالى إلى بذل مال فى هذا الباب ؛ فالعوض عليه أيضا ؛ لأنه يصير بفعله السبب المقتضى لذلك ، كأنه قد فعله . ولو أن عليلا أمر الطبيب بأن يبط جرحه[3] ، لكان العوض على الله سـبحانه دون الطبيب لأنه فى حكم الملجئ له إلى ذلك . وقد بينا نظائر ذلك من قبل كنحو الحجامة وغيرها ؛ لكن الحجـامة قد يفعلها لمنفعة كما يفعلها لدفع ضرر . فالمفعول لدفع الضرر حكمه ما قدمناه . والمفعول لمنفعة يخالفه ويجرى مجرى التجارات . و إن وقعت المنفعة بها ، فلا عوض عليه تعـالى . و إن لم تقع ، فالعوض عليـه سبحانه ؛ لأنه أحوج إلى ذلك من جهة اختلاف منفعة يدفع بهـا فى المستقبل مضرة . وأما إن فعـل

---

(١) أى أبلغ المـال .

(٢) فى الأصل فكذلك .

(٣) بط القرحة أى شقها .

ذلك لمنفعة فقط ولا يدفع بها مضرة على وجه ، فالأولى فيها ما قدمناه من أنه تعالى لما حسنها فى عقله ، صار بمنزلة المبيح لذلك ، فيجب أن يكون متضمنا لعوضها كما ذكرناه فى ذبح البهائم . وعلى الوجه الذى قلنا إنه متى حسن فعل زيد للضار عند فعل عمرو فالعوض على عمرو ؛ لأن فعله هو السبب الذى له حسن من زيد ما فعله . وهذا الوجه الذى اعتبره شيخنا أبو هاشم رحمه الله فى باب المضار الواقعة من فاعلين فقال : إذا كان أحدهما يحسن عند فعل الآخر ، فالعوض على الأول ، وإذا كان الثانى قبيحا كالأول فعوض الفعل الثانى عليه . مثاله أن يضع الطفل تحت البرد ، فقد علمنا أن إماتته بذلك حسنة ؛ وإن روّعه الأسد فعدوه على الشوك حسن . فالعوض فى هذا الباب على من فعل الأول . وإن رمى زيد عمرا بين يدى الأسد فافترسه ، فالعوض على الأسد ، لأن فعله لم يحسن لأجل فعل الأول ولا كان ملجئا ألبتة ، فيصير هذا الفعل فى حكم المبتدأ . ولهذه الجملة قلنا إن الساعى لا عوض عليه ؛ لأنه وإن سعى إلى السلطان بغيره فظلمه ، فليس يخرج فعل السلطان من أن يكون ظلما قبيحا ، فيجب أن يكون العوض على السلطان ، وإن كان الساعى مستحقا للذم بما فعله . وكذلك القول فى المعرف والدال . ولهذه الجملة قلنا إن العوض فيما يوجد من الظلم على المستخرج القائض دون الكاتب المعرف[1] إلا أن يكون هذا المستخرج فى حكم المحمول على فعل فيكون الحكم فى العوض على ما قدمناه .

---

(١) قوله على المستخرج القائض معناه واقع عليه : أى العوض واقع عليه دون الكاتب المعرف ، والمراد بالمعرف الدال .

فصـــل

فيما يجب من الأعواض بقطع المنافع والمنع منها

اعلم أن إزالة الأملاك إنما يجب بها العوض لأنها تتضمن المنع من الانتفاع بها ؛ لأنه لا معتبر بالأعيان فى هذا الباب ، وإنما تعتبر المنافع والمضار . وإذا كان المغصوب يحتاج فى الانتفاع إلى ما غصب منه ، أو يلحقه بفقده مضرة ، وجب له العوض على الغاصب إما معجلا وإما مؤخرا إلى الآخرة على ما بيناه . وقد علمنا أن المنع من الانتفاع بما للمرء أن ينتفع به يحل هذا المحل ، فيجب أن يلزم به العوض . فلو أن ظالما منع الواحد منا من التصرف فى التجارات وغيرها أوقاتا معلومة ، لكان عليه العوض . وإن منعه لضرر وألم فله العوض من وجهين : أحدهما بدلا عن الضرر ، والآخر عما فوته من التصرف والانتفاع . ولذلك قال شيوخنا : لو جلس زيد على صدر عمرو لكان عليه العوض ، والواجب عليه أن يزول عن هذه الحال . وإن منعه مانع من القيام عن صدره ، فالعوض فى المستأنف على المانع دون القاعد ؛ لأن ذلك الضرر إن كان من فعل القاعل أو من فعلهما من جهة المانع قد أتى ، لكن هذا إنما يجب متى كان القاعد يقوم لولا المنع . وأما إذا كان منع المانع يزيد القعود فيما يشتركان فى المضرة ، فيجب أن يكون العوض عليهما جميعا . ولهذه الجملة قال شيوخنا : إن حجرا معلقا بسقف أرسله مرسل بأن قطع فسقط على رجل فقتله ، فالعوض على القاطع وإن كان القتل واقعا بالاعتماد الذى فى الحجر وهو من فعله تعالى ؛ لأن القاطع هو الذى عرض لهذه المضرة على ما ذكرناه فى نظائره .

فإن قال : فما قولكم فى الظالم إذا منع رجلا من الانتفاع بعبده بغصب أو غيره ، أتقولون إن عليه العوض فى ذلك ؟

قيل له : نعم .

فإن قال : أفترتبون ذلك على اختلاف الفقهاء فى هذا الباب ؟

قيل له : إن الفعل يقتضى أنه له على الظالم العوض فيما منعه من الانتفاع بعبده ، وإنما اختلف الفقهاء فى العوض المعجل فى الدنيا ، فقال بعضهم إن ذلك واجب معجلا ، وقال بعضهم لا يجب ذلك ، وأما العوض فى الآخرة فالعقل يقتضيه .

فإن قال : خبرونى عن الظالم إذا منع الإنسان من الانتفاع بولده الحر ، أيجرى مجرى المملوك فى هذا الباب أم لا ؟

قيل له : إذا كان الذى منعه من الانتفاع بولده هو حقه فمنعه منه ، فلا فرق بين أن يكون حرا أو مملوكا ؛ لأنه فى الحالين قد أضر به بما منعه من حقه . فيجب أن يكون العوض عليه ، وإن كان الولد قد لحقته(1) مضرة بما فعل ، فله أيضا عليه عوض .

فإن قال : أفتقولون فى المملوك إنه إذا غصبه الغاصب أن له(2) العوض ، كما يجب العوض لسيده ؟

قيل له : إن لحقته المضرة فله العوض كما يجب العوض لسيده .

فإن قال : أفتقولون إنه تعالى إذا أمرضه ومنعه بالمرض من الانتفاع بما أوتى من الرزق أن له على الله تعالى العوض ؟

---

(1) فى الأصل لحقه .   (2) أى المملوك .

قيل له : كذلك نقول ، وذلك لأنه تعالى إذا رزقه فإنما يرزقه لينتفع به ، وإذا منعه من ذلك ، صار ذلك المنع بمنزلة نفس الأمراض ؛ لأنه إنما يفعله لمصلحة ، فيكون له عوض ، ولذلك قلنا إن الأمراض النازلة بجسم الغنى(1) يجب بها من العوض أكثر مما يجب إذا نزلت بجسم الفقير ؛ لأنه لا يلحقه من الغم والأسف بحرمان الانتفاع مما تحتوى يده عليه ، ما يلحق الغنى ، فيكون موقع الآلام أعظم .

فإن قال : أفتعتبر فى باب المنع من الانتفاع من العوض مثل ما يعتبر فى إزالة الأملاك فى أنه لا يتكرر ؟ قيل له : إن الملك الذى تزال يد الإنسان عنه إذا كان مما لا ينتفع [به(2)] نفسه ، وإنما ينتفع به من حيث يتوصل به إلى الأغراض كالمال ، فإنه يجب فى عوضه رد مثله أو ما يقوم مقامه من القيمة . وليس كذلك الحال فى العين التى يتكرر من الإنسان الانتفاع بها ؛ لأن الظالم إذا منعه الانتفاع بها وقتا بعد وقت ، فلا بد من أن يكون العوض عليه على قدر ما منع من الانتفاع . ولذلك متى تناول هذا الانتفاع عقد من العقود ، فالذى يحترنه(3) من الأجرة يكون بحسبه فى القلة والكثرة .

فإن قال : فيجب على ما ذكرتم متى منع الإنسان من الانتفاع بكتبه والنظر فيها ، أو بالمدارسة والمذاكرة ، أن يجب العوض على من منعه . قيل له : كذلك نقول ، لأن الذى منعه منه من حقوقه(4) التى كان له أن يفعلها ، فلا بد من أن يلزم فى المنع منها البدل . ولذلك متى منع العالم من الانتفاع بعلمه فيما يخصه / ويتعداه

---

(1) فى الأصل الغنى عنها ، ولا معنى لكلمة عنها .

(2) به ساقطة .   (3) غير واضحة فى الأصل .

(4) من حقوقه : الجار والمجرور خبر لأن .

يكون موقعه فى العِظَم فوق موقع من ليس بعالم[1]؛ لكن المنع فى العالم على ضربين : أحدهما لا يتأتى، وهو ما يتعلق بالفكر والنظر، وإنما يتأتى ذلك فيما يتصل بالنظر فى الكتب والمدارسة .

فإن قيل : أليس هذا المنع يستحق المانع عليه العقاب ، فكيف يستحق به العوض ؟ قيل له : إنه غير ممتنع استحقاقهما جميعا على ما ذكرنا فى ظلم الظالم . وإنما يمتنع استحقاق العوض بالفعل الذى يستحق به الثواب فى العوض الذى يستحق على الله تعالى؛ لأنه إذا أوجب العقل علينا مع ما[2] فيه من المنفعة، استحققنا عليه الثواب دون العوض . وإذا ألجأ إلى المضرة، استحققنا العوض دون الثواب على ما قدمنا تفصيله . فأما العقاب، فالأقرب أن يجتمع مع العوض فيما يكون إضرارا بالغير؛ لأنه لايستحق ذلك العبد العوض إلا وذلك الفعل قبيح ، فيستحق العقاب عليه أيضا إذا كان على صفات مخصوصة . وإنما يمنع من أن يكون الفعل عقوبة ويستحق به الثواب على ما بيناه ، لأنا قد دللنا على أن الكفارات وما شاكلها لا تكون عقوبات على الحقيقة ، لأنها عبادات تستحق بها[3] الثواب، وإن صح فى الحدود الواقعة بها[4] من فعل غيره أن تكون عقوبة، لأن من حقها أن لا يصح استحقاق الثواب بها . وبينا أن بعض الفقهاء إذا قال فى بعض الكفارات إنها عقوبة، فإنما يعنى بذلك أنها تجرى مجرى العقوبة من حيث تعلقت بالمأثم[5]، فلم يصح وجوبها إلا معه ، وأجراها مجرى الحدود فى هذا الباب . فأما أن نقول فيها إنها عقوبة فى الحقيقة فمحال . وكيف يصح أن تكون كذلك وقد تعبد بها العبد وألزم

---

(١) فى الكلام نقص لأن الجملة غير مفيدة .

(٢) فى الأصل : معنا .

(٣) فى الأصل : به .

(٤) فى الأصل : به .

(٥) بقصد الإثم .

أن يأتى بها بنية مخصوصة كسائر العبادات . وضمن له الثواب عليها[1] . فلئن جاز فيما هذا حاله أن يكون عقوبة ، ليجوزن فى كل التكليف أن يكون عقوبة على ما ذهب إليه أصحاب التناسخ . وإذا بطل ذلك بما بيناه ، فكذلك القول فى الكفارة . وكل ذلك يبين أن استحقاق الثواب بالفعل يمنع من أن يكون عقوبة ، ويمنع من استحقاق العوض على ما بيناه .

فإن قال : فإذا منعه الظالم من الانتفاع بزوجته وجاريته من جهة الاستمتاع أيجب له العوض؟ قيل له : نعم : ولا معتبر فى هذا الباب باختلاف الموانع ، وإنما المعتبر أن يكون مانعا له انتفاعا[2] هو حقه . فمتى حصل منه ذلك ، صار بمنزلة من غصب على ملكه ؛ لأنا قد بينا أنه إنما يلزمه العوض لا لعين الملك ، لكن لأن غصبه قد تضمن المنع من الانتفاع ؛ فلذلك يجب إذا لم يكن ذلك الشيء الذى منعه من الانتفاع به مملوكا .

وأما إذا امتنع الإنسان من الانتفاع بما له أن ينتفع به ولحقته[3] مضرة وغم ، فلا عوض له ؛ لأنه إضرار منه بنفسه . وقد بينا أن ما يجرى هذا المجرى لا يستحق به عوضا .

فإن قال : فيجب إذا منعه من الانتفاع بالمباحات التى لم تشتمل يده عليها وهى له معرضة أن يكون عليه العوض ، قيل له : لا يجب ذلك ، لأن الانتفاع بذلك المباح لم يثبت أنه من حقوقه ؛ لأن ذلك إنما يثبت متى حازه واختص به ، وإلا فليس هو بأحق به من غيره . وإذا كان كذلك ، فإنما يلزمه العوض بأن يمنعه من غيره . فأما بأن[4] يمنعه منه فلا يجب فى ذلك ، وصار المباح فى أنه لا بد فيه

---

(١) فى الأصل : عليه .

(٢) فى الأصل : انتفاع .

(٣) فى الأصل : لحقه .

(٤) أى العوض بأن .

من مقدمة ليصير الانتفاع به من حقوقه بمنزلة ملك غيره فى أنه يصير الانتفاع به من حقوقه إذا تقدمت الهبة . فكما لا يجب بالمنع من ذلك عوض[1] ، فكذلك فيما ذكرناه من المباح .

فإن قال : فلو أنه تعالى منعه من هذا المباح، أليس كان يجب عليه العوض؟

قيل له : إذا أحوجه إليه ثم منعه منه فهو مضر به، فيصير بمنزلة الآلام فى أنه إنما يفعله للمصلحة ، فيجب العوض بذلك . وأما العبد إذا منع من المباح وهو غير محوج له إليه حتى يقال إنه أضر به، فيجب أن يكون الجواب ما قدمناه .

فإن قال : إذا منع المحتاج من التكسب ، أيلزم من العوض مثل ما يلزم إذا منع الغنى؟ قيل له : بل يلزم أكثر من ذلك ، لأن ما يلحقه من الضرر بمنعه أعظم تأثيرا مما يلحق بمنع الغنى ؛ فيجب أن يكون العوض بحسب ذلك .

فإن قال : فأنتم تقولون إن عوض الغنى فيما يلحقه من التعب يجب أن يكون أزيد من عوض المحتاج ؛ أفليس يجب على هذا القياس ضد ما ذكرتم ؟

قيل له : لا يجب ذلك ؛ بل العلة التى لها قلنا إن عوضه فى الفعل أكثر ، توجب أن عوضه فى المنع أقل ، وذلك لأنه غنى عن التكسب؛ ومن استغنى عن ذلك لا يتكلف الكسب إلا لعوض عظيم، و يخالف حاله فى ذلك حال المحتاج . فلذلك قلنا إن عوضه أكثر . وأما إذا منع من التكسب فقد علمنا أنه لم يلحقه بالمنع من ذلك — مع كونه غنيا[2] — إلا دون الضرر الذى يلحق المحتاج . فلذلك وجب أن يكون عوضه أكثر .

---

(١) فى الأصل : عوضا .

(٢) غير منقوطة فى الأصل .

فصـــل

فى ذكر الأملاك التى لا تختص ، ومايلزم به العوض وما لا يلزم

اعلم أنه لاشبهة فى أن العوض لايجب فيما لايثبت ملكه لأحد كالموات والمباح[1]؛ لأنه وإن أفسده المفسد ، فتى لم يتقدم لأحد فيه اختصاص — والعوض لا يمكن وجوبه ، لأنه إن وجب لزيد دون عمرو لم يصح ، وإن وجب للجميع لم يصح — فليس إلا القول بنفى وجوبه .

فإن قال : نخبرونى عن هذا المباح لو كان به يعيش أهل قرية أو تعيش بهائمهم به ، فأحرقه الظالم حتى فاتهم الانتفاع بذلك ولحقتهم[2] المضار العظيمة ، أيجب به العوض أم لا ؟

قيل له : إذا كان يصح منهم خاصة الانتفاع به دون غيرهم ، فهم أولى به . فقد حصل فيه ضرب من الاختصاص . فلا يمتنع أن يكون بمنزلة الحق لهم ؛ فيلزم بإفساده لهم العوض[3] ، لأن تعذر انتفاع الغير بذلك < و >[4] منهم أزيد فى باب الاختصاص من اشتمال يدهم عليه مع صحة مشاركة غيرهم فيه . وإذا كان العوض يجب ، فكذلك ما ذكرناه . لكن هذا الوجه إنما يصح فى إفساد جملة هذا المباح لا فى بعضه ، لأن لجملته من الحكم ما ليس لبعضه فى الوجه الذى ذكرناه .

فإن قال : نخبرونى عن الغاصب إذا غصب مالا قد أخرج فى زكاة أو كفارة أو ما شاكلهما ولم يوفر بعد على مستحقه ؛ أيجب بذلك العوض ؟

---

(١) الموات الأرض التى لا تنبت شيئا ، والمباح الأرض التى لا يملكها أحد .

(٢) فى الأصل لحقهم .

(٣) يريد فيلزم لهم العوض بإفساده .

(٤) كلمة غير واضحة كتبت ثم شطبت .

فإن قلتم : لا يجب ، فقد أزلتم العوض فيما هو ظلم وفيما تجب المطالبة فيه واسترجاعه إذا كان العين قائما ؛ وقد قلتم من قبل إن الأصل فى وجوب العوض وجوب رد العين . فلا يصح حيث يجب رد العين أن لا يجب مع استهلاكه العوض[1] .

وإن قلتم : إن العوض فى ذلك واجب .

قيل لكم : يجب لكل الفقراء أو لبعضهم .

فإن قلتم : يجب لجميعهم ، لأن بعضهم ليس بأولى من بعض .

قيل لكم : فتلك الزكاة معلوم من حالها أن الإمام أو المزكى كان يضعها فى بعض الفقراء دون بعض ، فكيف العوض لجميعهم ؟

وبعد ، فقد يكون قدر ذلك المتلف قدرا لا يمكن إيصاله إلى جميعهم لكثرتهم وقلة المستحق من العوض . فكيف يقال إن ذلك واجب لجميعهم ؟

وبعد ، فقد يكون قدر ذلك المتلف قدرا لا يمكن إيصاله جميعهم لكثرتهم وقلة المستحق من العوض . فكيف يقال إن ذلك واجب لجميعهم .

فإن قلتم : إن ذلك يجب لبعضهم دون بعض ، فلم صار بعض الفقراء أولى من بعض ، وحال جميعهم سواء فى أنه كان يصح فيهم التملك ، وفى أن التملك لم يقع .

قيل له : قد ثبت فى زكاة كل بلد أنه يجب أن تصرف إلى فقراء أهلها ، وأن الواجب أن تصرف إليهم عند الحاجة ولا تؤخر من غير منع . فقد حصل جميع الفقراء مستحقين لذلك ، وحصل لهم فيه من الاختصاص ما ليس لهم بغيره . وإذا صح ذلك ، فالواجب أن تكون تلك الزكاة بمنزلة ملك لجميعهم .

---

(١) يريد : فلا يصح حيث يجب رد العين إلا يجب العوض مع استهلاك العين .

فإن قيل : فكما يجب على من غصبه وأفسده لجميعهم العوض ، فكذلك القول في الزكاة . يبين ذلك أن الإمام إذا استرجع الزكاة فإنما ينوب عنهم ويقوم بحقهم . يبين ذلك أن الغاصب والمفسد يكون ظالما لهم ، وبه لا يكون ظالما لغيرهم . وإذا صح ذلك ، فيجب أن يكون لهم . لكن العوض الواجب لهم بإفساد هذا القدر من الزكاة إن صح إيصاله إلى جميعهم ، صح ما قدمناه . وإن لم يصح إيصاله إلى جميعهم وكان هناك منع سواه ، فإنه يضاف إلى ذلك ويوفر عوضه على جماعتهم ؛ لأنه لا فرق بين الزكاة المخرجة الحاصلة في يد الإمام — إذا أتلفها متلف — وبين أن يكون المزكى يمنع الزكاة في حال وجوبها[1] عليهم . فالله تعالى ينقل هذه الأعواض لمجموعها ويوفرها على فقراء ذلك البلد في ذلك الوقت .

فإن قال : أرأيتم لو لم يحصل هناك إلا منع واحد وكان قدر العوض لا يبلغ المبلغ الذى يجوز أن يقصر[2] على جماعتهم ، كيف يكون حكمه ؟

قيل له : إن ما هذا حاله فالقديم تعالى يمنع منه ويكون سبيله من حيث يتعذر الانتصاف فيه سبيل ما قدمناه من الظالم إذا لم يف عوضه بقدر ما يظلم ، في أنه تعالى يمنع من ذلك بضرب من المنع على ما شرحناه من قبل .

فإن قال : فما قولكم في الغنيمة إذا أتلف متلف بعضها ؟

قيل له : إن سبيله في أنه يجب أن يكون لجماعة المستحقين لها سبيل ما ذكرناه في الزكاة ، لأن بقية الغنيمة تقصر على جميعهم ، والمتلف منها متلف من جميعهم .

---

(١) في الأصل وجوبه .

(٢) القصر الحبس .

فإن قال : كيف يصح ذلك فيها وفى الزكاة ، وقد علمنا أن من يصل العوض إليه لم يملكه بعد ؟

قيل له : وإن لم يملك ذلك فقد حصل سبب يملكه ، فاختص به دون غيره ، فصار كأنه المالك فى أن ما يجرى على ذلك الحق يكون إضرارا به وظلما له ، فيجب أن يكون العوض له ، ويكون سبيله فى هذا الباب سبيل مال المالك من وديعة أو مال غائب ، إلى ما شاكله . لأنه وإن لم يتمكن من الانتفاع ، فإمساك الظالم يوجب العوض لما كان لو كان حاضرا له لكان أولى بالتصرف فيه والانتفاع به .

فإن قال : فخبرونا عمن خرب مسجدا فأتلفه ؛ أتقولون إن العوض يجب فيه أم لا يجب ؟

قيل له : إن هذا الفاعل يكون مستحقا للذم والعقوبة ولا يلزمه العوض لأنه لا يمكن صرفه إلى أحد يقال فيه إنه كان مالكه وحصل فيه سبب التملك أو ضرب من الاختصاص . ويصير هذا المتلف بمنزلة من أتلف مال نفسه فى أنه لا عوض عليه .

فإن قال : فما قولكم فى الأوقاف إذا أتلفها متلف ؟

قيل له : إن كانت على أقوام بأعيانهم أو بصفة تشملهم ، فيجب أن يكون العوض لهم على ما ذكرناه فى الزكاة . وإن لم يكن كذلك فالواجب أن يكون حكمها (١) حكم ما ذكرناه فى المسجد .

فإن قال : فما قولكم فيمن أتلف الدار المبيعة التى تستحق الشفعة لا محالة . أيجب للشفيع العوض وقد حصل له سبب التملك ؟

---

(١) فى الأصل حكمه .

قيل له : إذا كان بهذا الإتلاف قد بطل عليه ما كان ينتفع به من حق شفعته ، فله فى ذلك عوض على نحو ما قدمناه فى الباب الأول ؛ لأن هذا منع من الانتفاع . وإنما ألحقناه بذلك الباب لأن المالك لهذا العين يصح أن يشار إليه ، فيجب أن يكون العوض له وإذا تم العوض له لم يجز أن يكون الشفيع مشاركا له ، وإنما يستحق منها ضربا[1] آخر من العوض . فعلى هذه الطريقة يجب أن يجرى هذا الباب .

---

(١) فى الأصل ضرب .

فصل

فى وجوب الأعواض فى إتلاف ما طريقه الاجتهاد

إن سأل سائل عن مال تركه ميت وخلف جدا وأخا فقال : خبرونى عن الظالم إذا غصبه فعوض القدر الزائد على مايستحقه الجد مما اختلف الفقهاء فيه ، أيجب للجد أو للأخ أو لهما جميعا ؟ أو تقولون إنه لا عوض فيه لأن أحدهما ليس بأن يستحق العوض أولى من الآخر ؟ أو تقولون إن العوض لمن المعلوم أن الحاكم كان يحكم له بذلك ؟ أوتقولون إنه تعالى فى الآخرة يحكم بان ذلك لأحدهما أو بينهما كما يحكم به الحاكم فى الشاهد ، ثم يوفر العوض بحسب حكمه ؟

قيل له : لا يجوز أن يقال إنه لا عوض فيه ؛ لأنه قد ثبت فى هذا الغاصب أنه ظالم لهما أو لأحدهما . فثبت فيه أن الواجب أن يطالب برد العين ، وأن لهما المطالبة . وإن لم يتعين الملك لأحدهما فإن للإمام أن يطالب لأجل حقهما . فإذا صح ذلك ، فلا بد من وجوب العوض فيما هذا حاله على ماقدمناه من قبل .

وقد علمنا أنه تعالى إنما يعوض فى الآخرة من استحق العوض فى دار الدنيا فيكون توفير العوض مرتبا على استحقاق متقدم . فلا يجوز أن يقال إنه تعالى يحكم فى الآخرة بأن العوض لأحدهما .

فإن قال : أليس قد ألزم الحاكم أن يحكم بالمال بحسب اجتهاده من اشتراك أو انفراد الجد به ؟

قيل له : نعم .

فإن قال : فهلا جاز فى الآخرة أن يحكم فى ذلك بمثل ماأمر به فى الدنيا ؟

قيل له : إنما أمر تعالى أن يحكم الحاكم فى الدنيا بشرط لا يصحّ ، ولغرض لا يصح عليه تعالى . فأما الشرط فهو الاجتهاد المتعلق بالاستدلال وغالب الظن ؛ لأنه لا علم ولا دليل يحصل فى أن المال للجد أو بينهما[1] . وإنما يحكم الحاكم بحسب اجتهاده ، فيكون التمليك واقعا بسبب متقدم ، أو واقعا عند الموت بشرط متأخر ، وهو الاجتهاد . وقد علمنا أن ذلك لا يصح فيه سبحانه . وكذلك فقد علمنا أنه إنما أمر بذلك لمصلحة العباد ؛ والمصالح تصح فى الدنيا ، لأن الحال حال تكليف . فيجوز أن يكون بعض الأفعال داعيا إلى القيام بما كلف وبعضها صادفا عما كلف . وذلك لا يتأتى فى الآخرة . فإذا صح ذلك ، لم يمكن أن يقال إنه تعالى يحكم فى الآخرة بمثل ما له أمر أن يحكم فى الدنيا . ولا فرق بين من تعلق بذلك فى هذا الوجه وبين من قال إنه ينصب[2] الأنبياء فى الآخرة[3] أو يكلف فى الآخرة كما يكلف فى الدنيا . وقد علمنا فساد ذلك .

فإن قال : أفليس من قولكم أن الإمام مخير[4] — إذا تساوى عنده الاجتهاد — بين القولين ، فيكون مخيرا فى هذا المال بين أن يجعله للجد أو يجعله مشتركا بينهما ، ولا يكون ما يفعله متعلقا بالاجتهاد ؟ فجوزوا أن يحكم تعالى فى الآخرة بالمال لأحد الوجهين على هذا الحد . قيل إن من يذهب هذا المذهب يقول إن ما[5] يفعله من أحد الوجهين لابد أن يكون متعلقا باجتهاد مساو ، كما أن ما يفعل عند أحد الاجتهادين لابد من أن يكون متعلقا باجتهاد منفرد ؛ ولابد من أن نقول إذا تساوى الاجتهادان عنده ، إنه يفعل أحدهما مرتبا على اختيار ، وذلك لا يتأتى فيه تعالى .

---

(١) أى بين الجد والأخ . (٢) أى رسلهم .

(٣) فى الأصل فى الدنيا ، ولا معنى لهذا مع قوله : « وقد علمنا فساد ذلك » .

(٤) فى الأصل مخيرا . (٥) فى الأصل إنما .

فإن قال : فقولوا إن العوض يحصل لمن المعلوم يحكم له ؛ لأن عندكم أن يحكم الحاكم بملك ذلك الشيء ، ولولاه كان لا يملك . وكذلك يكون ملكه حسب حكمه . وإذا صح ذلك ، فيجب أن يكون العوض موقوفا على هذا الوجه .

قيل له : إن هذا يوجب لو كان المعلوم أن أحدا من الحكام لا يحكم فيه بشيء ، [أى] لا يلزم به عوض ، وقد بينا فساد ذلك بما يجب من المطالبة ويثبت من حق استرجاع الغير إلى غير ذلك .

وبعد : فإن الحاكم وإن كان عند حكمه يتقرر المال لأحدهما أو لهما ، فلابد من أن يترتب على السبب المتقدم ؛ لأنه يحكم أن الجد هو الوارث ، أو أنهما وارثان ، ومن حق الإرث أن يملك عقيب الموت . فلا يصح أن يقال بحكم الحاكم ملك ، وإنما ينبغي أن يقال إنه خلص له وتقرر بحكم الحاكم وإن كان سبب الملك قد تقدم . وإذا ثبت ذلك لم يجز أن يعتبر حكم الحاكم وحاله ما ذكرناه ، ويطرح اعتبار السبب المتقدم ، وحكمه ما وصفناه . فالأقرب فى الجواب عن هذه المسألة أن العوض يجب لهما جميعا لأنهما قد اختصا بذلك دون غيرهما ، ولم يحصل لأحدهما ما يوجب الاختصاص . فيجب أن يكون العوض لهما .

[فهـرس المـؤلف]

[١ ـ ب](١)

بسم الله الرحمن الرحيم

اللهم ألهمنى رشدا وقنى شر نفسى

ذكر فصول الجزء الثالث عشر من المغنى

كتاب اللطف

[١] الكلام فى مقدمة هذا الباب .

[٢] فصل فى ذكر الخلاف فى هذا الباب .

[٣] فصل فى ذكر حقيقة اللطف ومعناه .

[٤] فصل فى معنى وصف اللطف بأنه عصمة .

[٥] فصل فى معنى وصف اللطف بأنه صلاح ومصلحة واستصلاح وأصلح وما يتصل بذلك .

[٦] فصل فى وصف اللطف فى القبيح بأنه مفسدة واستفساد وفساد وما يتصل بذلك .

[٧] فصل فى أن اللطف قد يصح فى النوافل كصحته فى الواجبات وما يتصل بذلك .

[٨] فصل فى بيان أنواع اللطف وما يتفق منه ويختلف ، وما يكون من فعله تعالى ، ومفارقته لما يكون من فعل غيره .

[٩] فصل فيما يجوز دخول البدل فيه وما لا يجوز ذلك فيه .

---

(١) السطر كله غير واضح فى الأصل .

[١٠] فصل فى بيان ما يصح أن يدخل تحت التعبد من اللطف والمفسدة، وما لا يصح ذلك فيه وما يتصل به .

[١١] فصل فى أنه يحسن تكليف من لا لطف له وما يتصل بذلك .

[١٢] فصل فى بيان حال المكلف إذا كان لطفه ما لا يجوز من القديم جل وعز أن يفعله .

[١٣] فصل فى بيان اللطف لا يكون جهة لحسن التكليف و إن أوجبه التكليف .

[١٤] فصل فى أن اللطف لا يجوز أن يكون جهة للطاعة الواقعة من المكلف .

[١٥] فصل فى أن المكلف لو لم يفعل اللطف ما الذى كان يستحقه المكلف .

[١٦] فصل فى أن اللطف لا يكون لطفا فى الشىء فى حال وجوده .

[١٧] فصل فى القدر الذى يجب أن يتقدمه اللطف، وما لا يجب، وما يجوز، وما يتصل بذلك .

[١٨] فصل فى ذكر من يجوز عليه اللطف ومن لا يجوز ذلك عليه .

[١٩] فصل فى ذكر ما عد لطفا وليس هو منه، وما يُعَدُّ خارجا عنه وما هو منه، وما يتصل بذلك .

[٢٠] فصل فى الدلالة على وجوب اللطف وقبح المفسدة، وما يتصل بذلك .

[٢١] فصل يتصل بذلك .

[٢٢] فصل فى ذكر الفعل إذا كان لطفا فى الإيمان على وجه دون وجه، هل يجب أولا، وما يتصل بذلك .

[٢٣] فصل فى ذكر الدلالة من جهة السمع على ما نقوله فى اللطف .

[٢٤] فصل فى ذكر ما أورده أصحاب اللطف من الشبه فى ذلك والأجوبة عنها .

الكلام فى الالام وما يتصل بذلك

ذكر جملة ما يقوله شيوخنا فى الآلام

[٢٥] فصل فى إثبات الالام .

[٢٦] فصل فى بيان ما يولد الألم من الأسباب .

[٢٧] فصل فى أنها قد تحدث من فعل الله تعالى متولدا ومبتدأ .

[٢٨] فصل فى طريق التفرقة بين ما يفعله سبحانه من الآلام وبين ما يفعله العبد .

[٢٩] فصل فى أن الآلام لا تقبح من حيث كانت ألما على ما يحكى عن السوبه[1] .

[٣٠] فصل فى أن الألم لا يقبح لأنه ضرر ؛ وما يتصل بذلك .

[٣١] فصل فى بيان حقيقة الظلم .

[٣٢] فصل فى أن من حق الظلم أن يكون قبيحا .

[٣٣] فصل فى أن الظلم يقبح لأنه ظلم لا لغير ذلك من أوصافه .

[٣٤] فصل فى أن الضرر قد يقبح لأنه عبث وإن لم يكن ظلما .

[٣٥] فصل فى أن الضرر يحس[2] عند كل وجه يخرج به عن أن يكون ظلما وعبثا .

[٣٦] فصل فى أن الضرر قد يحس[2] لأجل النفع .

[٣٧] فصل فى بيان حال النفع الذى يحسن لأجله تحمل المضرة .

[٣٨] فصل فى أن الألم قد يحسن لدفع ضرر أعظم منه .

[٣٩] فصل فى بيان حال الضرر المدفوع متى يحسن لأجله تحمل المضرة .

[٤٠] فصل فى أن الضرر قد يحسن لكونه مستحقا ويخرج بذلك عن كونه ظلما .

[٤١] فصل فى بيان حسن الضرر إذا قارنه الظن لنفع أو دفع ضرر .

---

(١) بدون نقط ولعلها التنوية .

(٢) بدون نقط ولعلها يحسن .

[٤٢] فصل فى أن هذه المضار إنما تحسن لأجل الظن ويكون كالجهة فى حسنها.

[٤٣] فصل فى أن الضرر المستحق هل يقوم الظن فيه مقام العلم أم لا ؟

[٤٤] فصل فى أنه جل ثناؤه يصح أن يفعل الآلام .

[٤٥] فصل فى إثباته تعالى فاعلا للآلام .

[٤٦] فصل فى أن الآلام لا تقبح(١) منه جل ذكره على وجه تقبح عليه .

[٤٧] فصل فى أنه لا يحسن منه سبحانه أن يفعل الألم لدفع ضرر أعظم منه أو اللطف وأنه إنما يفعله للنفع والاستحقاق .

[٤٨] فصل فى أنه يحسن منه تعالى فعل الآلام للنفع كما يحسن منه الاستحقاق .

[٤٩] فصل فى أن غير المكلف قد يلحقه الآلام كالمكلف وما يتصل به من الرد على البكرية .

[٥٠] فصل فى أنه يصح منه سبحانه الألم للنفع وما يتصل بذلك من إثبات العوض .

[٥١] فصل فى بطلان القول بأن الأمراض والأسقام فى دار الدنيا إنما يفعلها سبحانه للاستحقاق وما يتصل بذلك من الكلام على أصحاب التناسخ .

[٥٢] فصل فى هل يختلف ما يفعله تعالى بالمكلف وبغيره من الأمراض والآلام .

[٥٣] فصل فى بيان حكم ما يحدثه سبحانه من المضار وإن لم يكن آلاما وأمراضا .

[٥٤] فصل فى بيان ما يلزمه العوض على الله تعالى من الآلام وإن كانت من فعل غيره .

[٥٥] فصل فيما لا يلزم العوض من الآلام التى تحدث من قبل الله تعالى .

[٥٦] فصل فيما يجب به العوض على الله تعالى لأنه وقع بأمره أو بإباحته .

---

(١) الأصوب لا تقع .

[٥٧] فصل فى أنه تعالى بالتمكين من المضرة لم يتضمن الأعواض ، وأن العوض فى الضرر الواقع من العبد عليه دون من مكنه .

[٥٨] فصل فى أن عوض الآلام الواقعة من البهائم ومن لا عقل له لا يجب على الله تعالى .

[٥٩] فصل فى وجوب العوض على فاعل الضرر المخصوص فى الشاهد .

[٦٠] فصل فى بيان الوجه الذى عليه يلزم العبد العوض فى فعل المضار .

[٦١] فصل فى بيان الوجوه التى يلزم العبد عليها العوض بالمضرة ، وإن لم تكن من فعله .

[٦٢] فصل فى بيان صفة العوض وما يبين به من غيره .

[٦٣] فصل فى بيان الدلالة على أن العوض منقطع .

[٦٤] فصل فى بيان كيفية إيصال العوض إلى من يستحقه عليه سبحانه .

[٦٥] فصل فى أن العوض لا يحبط بالعقاب .

[٦٦] فصل فى أنه تعالى ينتصف للمظلوم فى الآخرة ، وأن ذلك واجب فى الجملة[١] .

[٦٧] فصل فى بيان كيفية الانتصاف الذى يجب للمظلوم من الظالم .

[٦٨] فصل فى هذه[٢] الأعواض والإبراء[٣] منها ، وما يصح ذلك فيه وما لا يصح .

[٦٩] فصل فى تأخير دفع الأعواض ، هل تجب الزيادة فى العوض أم لا ؟

[٧٠] فصل فى أنه[٤] لا يجب أن يكون مريدا للعوض عند فعل الآلام .

[٧١] فصل فى أنه هل يصح منه تعالى الانتصاف بالتفضل أو لا يصح إلا بالمستحق ؟

---

(١) ترد بعد ذلك فى الفصل نفسه «فى الحكمة» .

(٢) ترد بعد ذلك فى الفصل نفسه هبة (هبة) .

(٣) فى الأصل والابرا .

(٤) أنه أى الله تعالى كما يدل عليه الفصل فيما بعد .

[٧٢] فصل فى أن الانتصاف لا يجوز أن يقع بالثواب ، وإنما يقع بنقل الأعواض .

[٧٣] فصل فى بيان ما يلزم من العوض بقطع الآجال وإزالة الأملاك .

[٧٤] فصل فيما يجب من الأعواض بقطع المنافع والمنع منها .

[٧٥] فصل فى ذكر الأملاك التى لا تختص وما يلزم به العوض وما لا يلزم .

[٧٦] فصل فى وجوب الأعواض فى إتلاف ما طريقه الاجتهاد[1] .

---

(١) هذه هى الفصول التى ورد ذكرها فى هذا الفهرس ولكن ورد فى صلب النص أربعة فصول أخرى هى الفصل الرابع (و ٧ — أ) وما بعدها ؛ والفصل السادس (و ١٠ — أ) الفصل العشرون (و ٣٨ — ب) والفصل التاسع والعشرون (و ١١٦ — ب) .

أبو سلوم المعتزلي